المواطنة في الفكر الغربي المعاصر
دراسة نقدية من منظور إسلامي

الدكتور عثمان بن صالح العامر
قسم الدراسات الإسلامية
كلية المعلمين بحائل
المملكة العربية السعودية

الملخص

تمثلت مشكلة الدراسة في بحث مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر وما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات وأبعاد سياسية واجتماعية أمكن إجمالها في المساواة والحرية .
وحسب منهجية الدراسة تم تتبع الأصول الفكرية التي تمثل منابع الفكر الغربي المعاصر في تحديد معنى كل من المساواة والحرية وتحليل أبعاد كل منهما ، والتطبيقات التي نتجت عنها في كل من المعسكرين : الليبرالي / الديمقراطي ، والشيوعي الاشتراكي ، ونقد المفهوم والممارسات من المنظور الإسلامي .
ونخلص هنا إلى التأكيد على عدة أمور يعد من أهمها :
ثمة مجموعة من الملابسات تحيط بمفهوم المواطنة ببعديها " المساواة والحرية " تضع القيود على صلاحيتها للدول غير الأوربية وتحتاج إلى مراجعة لمدى صلاحيتها للدول الغربية نفسها منها .
أن مفاهيم المواطنة والمساواة والحرية في جوهرها لا تعدو أكثر من كونها نتاج حركة الفكر البشري الأوروبي في سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي مر به ، ومع هذا تضفي عليه نوعاً من العمومية والعالمية التي تخرج هذه المفاهيم عن إطارها الزماني والمكاني .
أن تفسير حركة التاريخ وفهم الآخر تم وفق العقلية الأوروبية ومن ثم فالتجارب والصراعات التي يتناوله ويقترح العلاج لها تعبر عن وجهة نظره ، لا عن واقع العالم المدروس مما يضع العديد من

التحفظات وعلامات الاستفهام نظراً لما يكتنف التناول الأوروبي من محاذير عقائدية وعنصرية .
إن التاريخ الحديث والمعاصر للدول الغربية عموماً يضع فكرها المعاصر في مأزق ناتج عن التناقض الحاد بين الاستعمار والاستغلال والاستنزاف وغير ذلك من الممارسات وبين المواثيق

العالمية والجمعيات الإنسانية التي تعبر من خلالها عن مساندتها بل ودفاعها عن الحقوق الإنسانية والمبادئ السامية .
يلاحظ من التناول الغربي للمواطنة وأبعادها اعتماد الفكر على مفهومي الخطية والجبرية في تحقيق المساواة والديمقراطية ، فكل دول العالم يجب أن تتبع الخط الأوروبي في هذا المجال ، وأنه لا سبيل إلا اتباع هذا الخط الذي تمثل أوروبا قمته وتصنف المجتمعات البشرية طبقاً لقربها أو بعدها عن هذا الخط .
ثمة تغافل من الأطروحات الغربية لطبيعة المجتمعات الأخرى بمكوناتها الثقافية والمؤسسية، ومن ثم تقويم إمكانية التغيير للمجتمعات التي ليست على صورتها بما في ذلك أسس الثقافة وأنماط التفكير ومنطلقاته وحتى النظم والمؤسسات؛ وهذا ما لا يمكن تحقيقه نظراً لما تمتلكه المجتمعات من ميراث تاريخي ومخزون ثقافي وروحي ونفسي .
إن كون طبيعة الشريعة الإسلامية موحاة من عند الله ، وخاتمة لا يأتي بعدها شرائع أخرى تجعل مما قدمته عن الإنسان والحياة والكون نموذجاً يستوعب البشرية بأكملها وتصلح كل زمان ومكان ، ومن ثم فإن صفة العالمية والعمومية والديمومة هي من صفات الشريعة وإحدى مكوناتها ، فما الجدل والصراع وكثرة التغيرات والتطورات وتعدد المواثيق والبيانات ، والهيئات والاجتماعات ، وتطور الدساتير والقوانين في العالم غير المسلم إلا نتيجة حتمية لاعتمادهم على اجتهادات وضعية ما تلبث أن تهدم في ذاتها خرجت عن إطارها الزماني والمكاني .
يرفض الشرع الإسلامي الاعتماد على أي مصدر -خلاف ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية - لتحديد أبعاد حركة الإنسان والمجتمع والقيم والحقوق والواجبات ، فالشريعة شاملة لجميع أبعاد الحياة البشرية بكل دقائقها وتفصيلاتها ابتداء من سلوك الإنسان حتى تنظيم علاقات الدول والمجتمعات الكبرى بما في ذلك الفهم الإسلامي للمضمون السياسي الذي يعني أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد . والصلاح هنا جميع وجوه الخير من عدالة ومساواة وحرية وفعالية وشهادة على العالمين .
ولنا في التاريخ شواهد وفي الواقع تأكيد على عظمة الإسلام في صياغة وبناء المجتمع الآمن الذي ننعم به .

المقدمة:

ركزت دساتير الدول الحديثة ونظمها على تحديد ملامح المواطنة وحقوقها وشروطها. ودرجت هذه النظم لفترات طويلة على تحديد مواصفات المواطن وأبعاد المواطنة على ضوء منطلقات تستوعب مشارب الأمة ومنابع تفكيرها ومصادرها المرجعية المعتمدة تاريخياً وثقافياً ودينياً، وكذا على ضوء استراتيجيتها الخاصة. ولقد أدى ذلك إلى تعدد وتباين في الوثائق السياسية والتربوية من مجتمع لآخر في تحديد مفهوم المواطنة الصالحة.

ومع ظهور متغيرات عصرية وعالمية جديدة بدأ يسود منطق جديد في تناول مفهوم المواطنة يختلف عن المنطق السائد في الفترات التاريخية المنصرمة. ومفاد هذا المنطق – الذي يعد من إفراز العولمة

أو الكونية – أن تتوحد مواصفات المواطن مع اختلاف المجتمعات وطبائعها الثقافية والاجتماعية بل والدينية .

وتشهد ساحة الفكر العالمي الآن اهتماماً بالغاً في تحليل هذا المنطق ليس في مجال المواطنة فحسب وإنما في كل تداعيات العولمة وما تحمله من أوهام وحقائق أيديولوجية بما في ذلك التداعيات السياسية والاقتصادية والثقافية. وكثرت الكتابات، وتباينت الاتجاهات في هذا التناول ورفضه تأييد أو تفنيده.

وتنطلق الدراسة الحالية من الاتجاه القائل : " إن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد ، والأهم الدين، وللناس في الحضارات المختلفة آراء متباينة عن العلاقات بين الله والإنسان، والفرد والمجموعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وآراء مختلفة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسؤوليات، والحرية والسلطة، والمساواة، والتسلسل الهرمي. وهذه الفروق نتاج قرون، ولن تختفي سريعاً. إنها فروق أساسية بدرجة أكبر من الاختلاف بين العقائد و النظم السياسية، وتلك الاختلافات لا تعني النزاع ولا العنف بالضرورة"(١) ، ومن ثم فالعولمة وادعاءات روادها ومخططيها بامّحاء الخصوصيات الثقافية وذوبان الفوارق في تشكيل المواطن وفق نسق قيمي كوني تصبح مثار جدل وشك في آن، نظراً لأن القسم الأكبر من الثقافة إنما هو مقومات جوهرية من العسير تغييرها – إن لم يكن من المستحيل - سواء كان ذلك بفعل الصراع أم بفعل التلاقح الذي تفرزه العولمة.

وعليه فإن محاولة عولمة مفهوم المواطنة ، وامّحاء الفوارق الثقافية الخاصة ، وطمس الهويات وخصوصيات الأمم ، بسبب الصراع أو الاختلافات السياسية "كثيراً ما تأتي بردود عكسية لهذا الاتجاه بتعميقها وتجذيرها من خلال ارتباطاتها السياسية بالجذور العميقة أو الغامضة للثقافة، سواء الروحية أو التاريخية ، ونتيجة لذلك يصبح تهديد ثقافة المرء تهديداً لدينه أو لأسلافه، ومن ثَمَّ تهديداً لجوهر هويته"(٢).

وإذا كانت تجارب القرن العشرين قد أثبتت إخفاق المغامرات الاستعمارية في صيغتها التقليدية على الأقل ، فإن العولمة وفلسفتها المعلنة في تكوين نظام دولي جديد يتجه نحو توحيد المناهج والقيم والأهداف مع طموحه في ذات الوقت إلى دمج الإنسانية بأكملها داخله " ودعم فرضية التقارب وترسيخها في الواقع... إنها تكشف عن العديد من أنواع التنافر وعدم الاتساق حين تحدد نطاق هذا النظام، وعندما تحث على استيراد نماذج غربية إلى مجتمعات الجنوب تكشف بذلك عن عدم ملاءمة هذه النماذج، وعندما تحرض المجتمعات الطرفية على التكيف، توقظ أيضاً آمال التجدد، وحين تعجّل بتوحيد العالم فإنها تفضّل ظهور التفردات وتزيد تأكيدها، وحين تمنح النظام الدولي مركزاً للسلطة مرتباً أكثر من أي وقت مضى، فإنها تتجه نحو زيادة حدة منازعاته وشدة صراعاته، وحين تسعى العولمة نحو وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة"(٣).

ولم يختلف شأن محصلة المعرفة والفكر عن شأن النظم والممارسات إلا من حيث درجة العمق والترتيب، فالفكر بمنطلقاته ومرجعياته الأصيلة هو الأساس في إفراز الممارسات وصياغة النظم

وتحديد الواجبات والحقوق لتتركز مقاصده في التأثير في عمليات التغيير والتطور ودفع عجلة التحضر والتقدم في المجتمعات المعنية باعتباره الأصل في تحديد طبيعة الأشياء والعلاقات وصياغة المنطق التاريخي، بل ومستوجبات التحقق التاريخي للمجتمعات البشرية ، وهنا تنشأ الإشكاليات الناجمة عن تداخل الحجج، وينقلب العلم عقيدة وتمتطي العقيدة العلم مدخلاً وواسطة ووسيلة لبسط نفوذها وهيمنة مفاهيمها وتصدير دلالاته ومضامينه بل وممارساته بغض النظر عن طبيعة كلٍ من المنشأ والمقتبس الأمر الذي يؤدي إلى تلاشي الحدود الفاصلة بين النظريات والسياسات التي تروج في ميادين الحياة العامة والعمل السياسي وعندها تلتبس الأمور والرؤى وتختلط المفاهيم فلا نعرف أكنا إزاء عمليات نهضة علمية أم غزو عقائدي.

ولعل ذلك يفسر ما هو حادث بالفعل في وقتنا الراهن من رواج لنظريات غربية في المفاهيم والمبادئ والنظم السياسية والاجتماعية وربطها بحالة التقدم العلمي والتكنولوجي التي حققها الغرب. مما يعطي مسوغاً لدى نخبة كبيرة من دول العالم النامي للنقل والاقتباس والاستيراد.

وتأتي هذه الدراسة في إطار نسق فكري لبحث مفهوم المواطنة وأبعادها في الفكر الغربي ونقده من منظور حضاري إسلامي في تأكيد جديد لمبدأ التفرد ودحض لدعوات الهيمنة وتلاشي الخصوصيات وامّحاء الثقافات وإبراز مدى التفرد الإسلامي في صياغة المفاهيم نظراً لاعتماده على الوحي كمعطى سابق، وملاءمة هذه الصياغة للفطرة التي فُطر الناس عليها فضلاً عن أنه دين الإنسانية جمعاء.

مشكلة الدراسة:

لا يوجد في أي دولة من دول العالم قديمة كانت أم حديثة دستور يخلو من مسألة تنظيم حقوق المواطنة ووضع قيود معينة من شأنها حفظ كيان الدولة أو حرية المواطنين، وعلى الرغم من ذلك تعاني المكتبة العربية والإسلامية من نقص في الدراسات حول مفهوم المواطنة وحقوقها وواجباتها ، الأمر الذي أدى إلى كثير من الخلط حول هذا المفهوم وتداخله مع المفهوم الغربي من خلال جملة من المصطلحات التي تمثل مفاتيح الخطاب السياسي في الوقت الراهن، ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية :

س١/ ما مفهوم المواطنة وما مضامينه السياسية في الفكر الغربي المعاصر؟

س٢/ ما أبرز الحقوق السياسية والاجتماعية المرتبطة بمفهوم المواطنة في الفكر الغربي؟

س٣/ ما أوجه نقد المواطنة في الفكر الغربي من وجهة النظر الإسلامية؟

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة مما يأتي :

* أنها تتناول مفهوماً يرتبط بنظريات التنمية السياسية التي تعد الشغل الشاغل للحكومات والمواطنين على حد سواء في المجتمعات كلها، وما يرتبط بهذا المفهوم من دلالات ومضامين تحدد علاقة المواطن بالدولة وتبين حقوقه وواجباته.

* تزداد أهمية دراسة هذا المفهوم في الوقت الراهن لما يحيط به من اهتمام وخلط على مستوى العالم الثالث من ناحية، ولمحاولة الغرب فرض مفهوم المواطنة بشكل يتجاوز طبائع المجتمعات الأخرى ومنطلقاتها في إطار استراتيجية العولمة الداعية إلى مواطنة كونية أو كما يسمونها إنسانية تتخطى الفروق والخصوصيات الثقافية بين حضارات العالم المعاصر من ناحية أخرى. وتسعى الدراسة إلى إزالة الغموض والخلط الحاصل في التعامل مع المفهوم . فعلى الرغم من أن المواطنة تنتمي إلى مجال الإنسانيات والاجتماعيات إلا أنها حُمّلت أبعاداً يقينية على غرار العلوم الطبيعية والتي يتم استيرادها عن الغرب في عصرنا الحاضر، وعليه فقد صارت نظريات العلوم الاجتماعية وفرضياتها ونتائجها وتوجيهاتها ينظر إليها نظرة التمجيد والتبجيل –بفعل ما أحدثته من تقدم في دول الشمال– وأصبح غاية ما يطمح إليه صاحب التخصص المقلد / المتلقي أن يحيط بما جاءت به هذه النظريات، وأن ينشط في فهمها وأن يبذل جهده في تطبيقها وأن يروج لها حيثما أتيح له، حتى صار التمكن من هذه المعارف الجديدة علامة على المقدرة والرقي والحذاقة والعصرنة، وأصبحت مقياساً للأهلية والكفاءة انتهت بها في كثير من الأحيان لأن تكون غاية في حد ذاتها، ومن ثم فتناول مفهوم مهم كالمواطنة في الفكر الغربي المعاصر ودراسة أبعاده ومضامينه وتحليل دلالاته ونقده من المنظور الإسلامي يعد تأصيلاً وإسهاماً – في ذات الوقت- في الجدل الدائر حول المقولات المستوردة وما تحدثه من آثار قد تنعكس سلباً في بعض الأحيان على المفاهيم الإسلامية الأصيلة.

* إذا كان التواصل بين المجتمعات يعد أمراً حتمياً ، وإذا كانت البشرية قد حققت حالياً قدراً فائقاً من التقدم في تقانات الاتصال وتبادل المعلومات فإن الصراع بين الحضارات التي تعبر عنه الكثير من آراء المفكرين لا يمكن أن يحسم بأن يأخذ شكل الصراع الدموي مما يجعل الثقافة وخصوصياتها وبناء المواطن وتعميق ممارساته بشكل يتسق مع عقيدة المجتمع وأهدافه من ضروريات استمرار المجتمع وتقدمه ، ومن ثم تكتسب الدراسة أهمية خاصة من الخوض في أدبيات السياسة لتحديد معنى المواطنة وأبرز حقوقها وتحديد الفوارق بين المفهوم الإسلامي والمفاهيم الغربية المستوردة التي حققت قدراً من الانتشار بما تمتلكه من مقومات النشر من ناحية وغياب النماذج البديلة من ناحية أخرى في الوقت الراهن على أقل تقدير.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى محاولة فهم مفهوم المواطنة وتحليله بمضامينه وأبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية من خلال دراسة البنية النظرية واتساقها المنطقي ومدى استقامتها مع طبيعة المجتمعات البشرية ومعطياتها والوقوف على أبرز حقوق المواطنة التي أفرزها المفهوم في الفكر الغربي في إطار نظريات التنمية السياسية التي تمثل خلفية المفهوم، ونقد ذلك في ضوء ما يقدمه الإسلام – باعتباره ديناً للإنسانية جمعاء لكونه خاتم الأديان – ومن ثم تتضح أهداف الدراسة فيما يأتي :

١- عرض المقولات الرئيسة للمواطنة في الفكر الغربي وما انبثقت عنه من نظريات التنمية السياسية في الدولة الحديثة.

٢- التعرف إلى أبرز الحقوق العامة والخاصة التي يحددها المفهوم الغربي للمواطنة.

٣- نقد مفهوم المواطنة وما يتعلق به من حقوق هامة في ضوء الفكر الإسلامي.

حدود الدراسة :

نظراً لاتساع مجال البحث في المواطنة وارتباطها بالعديد من المباحث السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية فإن حدود الدراسة الأكاديمية تتمثل فيما يأتي :

١- دراسة مفهوم المواطنة في الفكر الغربي.

٢- تحديد قضيتين من أهم قضايا المواطنة في الفكر الغربي وهما (الحرية – المساواة) ودراسة مضمونهما وتشريعاتهما الأكثر انتشاراً في النموذج الغربي المعاصر.

٣- نقد مفهوم المواطنة وأهم قضاياها في الفكر الغربي المعاصر من منظور إسلامي.

منهج الدراسة:

يتفق المنظرّون في مناهج البحث على أن طبيعة الدراسة وأهدافها هي التي تحدد اختيار المنهج المستخدم، وعلى أن أي منهج يجب أن يتوافق في طبيعته ووسائله مع الموضوع الذي يراد معرفته وتفسيره، ولأن المنهج مفتاح المعرفة وطريقها فلابد أن يكون ملائماً للغرض الذي يستخدم من أجله(٤).

وإذا كانت المناهج في العلوم الطبيعية لا تختلف كثيراً باختلاف المكان والزمان إلا من حيث امتلاك الأدوات والمختبرات فإن الوضع في العلوم الاجتماعية والإنسانية مختلف. إذ يعد المنهج فيها لصيقاً ببيئته والظواهر الاجتماعية التي تنشأ فيها ليدرسها ويحللها ومن ثم "فإنه يتحدد بحدود هذه البيئة ومعطياتها، ويحتاج إلى معلومات عن زمانها ومكانها وبيئتها والظروف التي تنشأ فيها المفاهيم والنظريات ويسعى إلى البحث عن مدى صلاحيتها لبيئة اجتماعية معينة أو عدم صلاحيتها له"(٥).

ومن ثم فالدراسة الحالية سوف تعتمد على المنظور الإسلامي كاقتراب منهجي يتم على ضوئه دراسة المفهوم محل الدراسة وتحليل قضاياه المحددة سلفاً في حدود الدراسة، وذلك وفق الإجراءات المنهجية الآتية :

١- تناول المفهوم في شموليته التي تضم الأبعاد السياسية والاقتصادية والمؤسسية والسلوكية والوظيفية والأوزان النسبية لهذه الأبعاد، وتحديد أي هذه الأبعاد يحتل الوزن الأكبر بواسطة عمليات التحليل.

٢- تَتَبعُ الأصول التاريخية والجذور الفكرية للمفهوم ووضعه في السياق التاريخي لحركة المجتمع وما ينشأ عنه من ارتباطات بقضايا أخرى.

٣- الانطلاق من المبادئ الإسلامية باعتبارها معياراً لنقد مفهوم المواطنة في الفكر الغربي وإبراز القضايا الحقوقية المرتبطة بها في المنشأ مشفوعاً بإلقاء الضوء على أبرز معالم المشروع الإسلامي؛ حيثما اقتضى السياق البحثي ذلك.

٤- تأتي عملية النقد للمفهوم محل الدراسة في ضوء استقامة البناء النظري والتماسك الداخلي للمفهوم، وكذا مدى صلاحيته للتعميم في البيئات ذات الاختلاف الكلي أو الجزئي عن البيئة التي شهدت مخاضه وتبلوره ونموه.

ووفق هذا المنهج تأتي الدراسة على النحو التالي : -

أولاً : الإطار العام للدراسة .

ثانياً : المواطنة في الفكر الغربي المعاصر .

ثالثاً : المساواة في الفكر الغربي ونقده من منظور إسلامي.

رابعاً : الحرية في الفكر الغربي ونقده من منظور إسلامي .

خامساً : خاتمة الدراسة .

ثانياً : المواطنة في الفكر الغربي المعاصر

كثرت في العقد الأخير من القرن العشرين الكتابات حول المواطنة بمفهومها العالمي الجديد، وتوالت في الظهور العديد من الاستراتيجيات السياسية وما يلزمها من استراتيجيات تربوية بغية تعميق قيم تربوية تجعل الأفراد أكثر تفاعلاً وانخراطاً في ذلك المفهوم الجديد للمواطنة الذي يحاول – وفق المنطق الديموقراطي الغربي المعاصر – إحلال هوية جديدة وحيدة محل الهويات المختلفة المتشابكة والتي تنشأ على أساس الديانة – الجنس – العرق والطبقة الاجتماعية والنوع. وتؤكد أن "الهوية المدنية" هي الهوية الوحيدة التي تمتلك المساواة لكل المواطنين في الدولة بغض النظر عن الاختلافات السابقة، إذ إنَّ الهوية المدنية مشاعة لكل المواطنين. وترتكز هذه الهوية المدنية على الالتزام الحر بمبادئ مدنية معينة ، وقيم الديموقراطية التي تذوب في طياتها الاختلافات الجنسية والعرقية بل والدينية لتصبح (الهوية المدنية) هي الرابط الذي يضم المواطنين جميعاً في نظام سياسي وحيد[٦] . فما دواعي الاهتمام بالمواطنة والبحث عن مفهوم جديد لها في هذا الوقت؟ وما المفهوم المقترح آنياً من الفكر الغربي؟ وما العناصر التي يركز عليها هذا المفهوم في تحديد صفات المواطنة العالمية الجديدة؟

تساؤلات عديدة تطرح نفسها في هذا السياق ، تتولى الدراسة في هذا الجزء الكشف عن أكثرها ارتباطاً بالسياق المنهجي للدراسة، وذلك على النحو التالي:

دواعي انبعاث مفهوم جديد للمواطنة:

تعتمد الأنظمة السياسية الغربية الحديثة على مفهوم للمواطنة محدد ، ويتقرر ذلك في الدساتير ، ووثائق الحقوق ، أو وثائق أخرى مشابهة يمكن الحفاظ عليها متضمنة في التقاليد الوطنية والمؤسسات

، وغالباً ما يتضمن مفهوم المواطنة خليطاً من المعرفة والمهارات والقيم والنزعات التي يجب أن يملكها المواطن بشكل مثالي . وتختلف هذه الأمور – بلا شك – باختلاف المنابع والمصادر الأمر الذي يهدد العالم – كما يرون – ويدفع إلى البحث عن مفهوم يتجاوز الاختلافات المستقرة بين شعوب العالم، وذلك استجابة لتأثيرات عديدة وتحديات خطيرة يعد من أهمها(٧):

١- إن عولمة الأسواق سوف تؤدي إلى توحيد المقاييس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلاقات الثقافية بين المجتمعات.

٢- إن النمو في صناعة الاتصالات العالمية سوف يزيد من تأثير اللغة الإنجليزية في الحياة اليومية لشعوب العالم.

٣- الاختلاف الثقافي سوف يصبح النقطة المركزية للسياسات القومية والدولية.

٤- الهويات الدينية والأخلاقية سوف تزداد بشكل مثير بما يؤثر في مركزية السلطة في العالم.

٥- في عالم تتزايد فيه إزالة الحدود فإن التعاون بين الأمم يجب أن يؤدي دوراً أكبر ويتولى وظائف ومهام الأمة.

٦- إن مستوى التوتر الناشئ عن التنافس للنمو الاقتصادي من جهة ، والمسؤوليات الأخلاقية والبيئية من جهة أخرى سوف تزداد بشكل ملحوظ.

٧- إن التطور العلمي وكذلك القوة النووية تزداد بشكل مستمر كمصدر هام للطاقة رغم خطورتها البيئية.

٨- إن تقانة المعلومات ستشجع الاتصال وتؤدي إلى توحد الأفهام عبر الثقافات والأمم وإزالة الخصوصيات.

٩- الصراع داخل الجماعات (الأخلاقي – الديني – الإقليمي) سوف يزداد بشكل ملحوظ داخل الأمم وفيما بينها .

١٠- إن تأثير (التطرف) من خلال أنظمة سياسية – طوائف – حركات- تيارات سوف يتصاعد بشكل قلق.

١١- تأثير الإعلام العالمي في السلوك الإنساني سوف يزداد بشكل مثير.

١٢- إن إحساس الناس بالمجتمع والمسؤولية الاجتماعية سوف ينحسر بشكل ملحوظ .

وتشير العديد من الدراسات والبحوث إلى أن هذه التحديات والمتغيرات العالمية المعاصرة ستوحد مشكلات سكان الأرض بشكل تدريجي؛ مما يفرض نمطاً جديداً للتعاون والتفاعل فيما بينهم ، ولن يتحقق ذلك إلا بمفهوم جديد للمواطنة يتجاوز الاختلافات لتجنب التوتر والصراع.

مفهوم المواطنة:

المواطنة هي : الرابطة الاجتماعية والقانونية بين الأفراد ومجتمعهم السياسي الديموقراطي، "وهي المؤسسة الرئيسية التي تربط الأفراد ذوي الحقوق بمؤسسات الحماية للدولة"[٨]، وعليه فهي عنصر رئيسي للديموقراطية ، ومن ثم فهي تستلزم واجبات ومسؤولية مهمة تصبح الديموقراطية عاجزة من دونها . وتتضمن تلك الواجبات : دفع الضرائب ، والخدمة في القوات المسلحة ، وإظهار الولاء للمجتمع والنظام السياسي ، والمشاركة في الحياة المدنية والسياسية، كما تتضمن مسؤوليات المواطنة العمل على تضييق الفجوة بين المثالية والواقعية[٩].

وتتحدد مواصفات المواطنة الدولية على النحو التالي[١٠]:

- قبول ثقافات مختلفة.
- احترام حق الآخرين وحريتهم.
- قبول ديانات مختلفة.
- فهم وتفعيل أيديولوجيات سياسية مختلفة.
- فهم اقتصاديات العالم .
- الاهتمام بالشؤون الدولية .
- المشاركة في تشجيع السلام الدولي.
- المشاركة في إدارة الصراع بطريقة اللا عنف .

وهذه المواصفات لمواطني القرن الواحد والعشرين يمكن فهمها بشكل أفضل في صورة كفاءات تنميها مؤسسات المجتمع لتزيد فاعلية الارتباط بين الأفراد على المستوى الشخصي والاجتماعي والمحلي والقومي والدولي . ويكون ذلك بتنمية قدرات معينة للتفكير تحسم وتنظم في الوقت نفسه الاختلافات الثقافية ، ومواجهة المشكلات والتحديات كأعضاء في مجتمع عالمي واحد.

ويستعيض الفكر الغربي المعاصر في تحديده لمضامين المواطنة وبناء المواطن بجملة من النزعات المدنية – كما يسمونها – كبديل للأبعاد الحقيقية في صياغة وتشكيل وعي وضمير المواطن التي تجذّرت في بقية الأمم على مدار التاريخ. وهذه الصفات المدنية مبتورة عن جذورها الثقافية والتاريخية والاجتماعية وقبل كل ذلك الدينية إنها : " اللطف – حب الاختلاط – الشفقة – كبح النفس – التحمل – الثقة – الشعور بالواجب – الإحساس بالقدرة على التأثير السياسي – القدرة على التعاون – احترام كرامة كل شخص وعقليته والاهتمام بالأشياء الجيدة الشائعة "[١١].

إن هذا الفكر المعاصر يستهدف تأصيل هوية اجتماعية متعادلة الثقافة، وتحقيق الالتحام الاجتماعي ليتولد الواحد من رحم التعدد ، ولإثبات أن التعددية الثقافية لن تكون مقيدة، فهل ينجح من خلال عرضه لأهم عناصر المواطنة ؟

عناصر المواطنة:

إن مواطنة القرن الجديد سوف تتطلب مشاركة فعالة من المواطنين _ مواطنين يرون أنفسهم كمحامين في العالم- يتحملون مسؤولية محاربة تحمل الظلم، كما يتحملون أعباء مواجهة التحديات العالمية

الواقعية، لأن ذلك جزء من المسؤولية الفردية الاجتماعية التي يجب عدم التخلي عنها. وهذه المسؤولية يتحملها كل فرد للحفاظ على الوضع العالمي الجديد على الرغم من استمرار مفهوم الأمة الذي يشكل التركيب التنظيمي للمجتمعات.

ثمة ركيزتان أساسيتان في هذا المجال :

الأولى: عالمية التحديات في طبيعتها كعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، والامتلاك غير المتساوي لتقانات المعلومات، وانخفاض الخصوصية ، والتدهور البيئي، وتهديد السلام الثانية : أمم ومجتمعات ذات ديانات وثقافات وأعراف وتقاليد ونظم مختلفة(١٢).

ولقد أسفرت الاجتهادات الغربية المعاصرة لتحليل طرفي هذه المعادلة عن تفاعلات جديدة، تتلخص في: صياغة عناصر جديدة للمواطنة ، وتأسيس مصطلح جديد في الخطاب المعاصر هو المواطنة العالمية أو المواطنة عديدة الأبعاد التي لخصت في البعد الشخصي – البعد الاجتماعي – البعد المكاني – البعد الزماني ، وأناطت بالمؤسسات السياسية والتربوية تحقيقها من خلال العناصر التالية(١٣): -

العنصر الأول : الإحساس بالهوية:

يوجد لدى المواطنين في المجتمعات الأكثر تجانساً في العالم هويات عديدة ومتداخلة (محلية – أخلاقية – ثقافية – دينية)، وتستدعي المواطنة العالمية الجديدة(عديدة الأبعاد) من وجهة نظر بعضهم أن يصبح شعور الهوية القومية وحب الوطن محتوى أساسياً للمواطنة ، ويعارضهم بعضهم بعدم كفاية الهوية القومية لمجابهة التحديات الجديدة – التي أشرنا إليها آنفاً –ويعدونها شيئاً عفا عليه الزمن فضلاً عن خطورته في تغذية الصراع، ومن ثم يطرحون مطلباً جديداً يتراكب ويتداخل مع الهوية القومية بحكم حقيقة مفادها : أنه لا توجد دولة في العالم تستطيع أن تعمل بمعزل في عالم اليوم ، لذلك فإن المواطنة يجب أن تحوي كلاً من العنصرين القومي والعالمي كما ينادي "بولدنغ" و"نوسباون" ويعدون ذلك هو العنصر الأولى لتلك المواطنة .

العنصر الثاني هو: التمتع بحقوق معينة :

ويشترط لأهلية هذه الحقوق أن يكون الفرد المواطن عضواً في مجموعة، وبذلك يكون مؤهلاً للمنافع والحقوق التي تمنحها عضوية هذه المجموعة والتي يلخصها عالم الاجتماع البريطاني "ت.هـ. مارشال" في الحقوق القانونية مثل الحرية .. ، والحقوق السياسية ، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية .

العنصر الثالث للمواطنة يتمثل في: المسؤوليات والالتزامات والواجبات:

إذ يرى بعضهم أن السعي وراء الحقوق الفردية قد ألقى بظلاله على مستوى أداء واجبات المواطنة والتي أهملت على نحو غير ملائم ، ويبرهن أصحاب هذا الاتجاه على أن الديموقراطية الليبرالية كما تمارس في أوروبا وأمريكا الشمالية تحوي اتجاهاً ضمنياً لتأكيد الحد الأقصى من الحقوق الفردية وتقليل السعي وراء المصلحة العامة ، ويقع ذلك في قلب الجدل المستمر بين ما يسمى بالليبراليين والشيوعيين، ومن أطراف هذا الجدل"باربر" "بل" "تسيوني" "نماستون" "هولمز" "ماسيدو" ، ومن ثم الواجبات التقليدية مثل طاعة القانون ،ودفع الضرائب واحترام حقوق الآخرين ، والقتال من أجل الوطن ، وتحقيق التزامات اجتماعية معينة معرضة للجدل والنقاش . ويجب أن ينظر إلى هذه المسؤوليات والالتزامات والواجبات من خلال بنية أكثر عالمية[١٤]، والسؤال المطروح هنا هو: كيف يتم ذلك في ظل صدام الحضارات؟

العنصر الرابع للمواطنة هو: مسؤولية المواطن في أداء دور ما في الشؤون العامة:

ويعكس هذا العنصر التقليد الطويل الذي يرجع تاريخه لليونانيين القدماء الذي يفرق بين الشخص الصالح والمواطن الصالح، إذ يجب على الشخص الصالح أن يعيش حياته بأخلاق وشرف دون أي اهتمام أو مشاركة بالشؤون العامة ، وعلى النقيض لا يعيش المواطن الصالح باحترام في حياته الخاصة لكن عليه أن يلتزم بالمشاركة في الحياة العامة ويؤدي دوراً فعالاً فيها[١٥]، فهل يهدف هذا الفكر لتكرار ذلك المفهوم ؟

العنصر الخامس للمواطنة هو: قبول قيم اجتماعية أساسية :

وتمثل في الفكر الغربي المعاصر مادة للجدل والاختلافات المبدئية والأصيلة، لأن هذه القيم الاجتماعية تختلف من دولة لأخرى، وهناك العديد من القيم التي تمثل عوامل مساعدة في تكوين هوية مميزة لمجتمع ما ولجعل الحياة الاجتماعية ممكنة.

يتضح مما سبق :

أن العناصر الخمسة للمواطنة تعطي وقوداً جديداً للجدل والصراع ، فالحقوق يمكن أن تتصارع فيما بينها، لأن تفسير هذه الحقوق وكذلك الواجبات ليس دائماً محدداً خاصة في ظل تعدد الخصوصيات بل

والهويات الثقافية حتى داخل المجتمع الواحد، ومن ثم يعيش المواطنون في ظل الديموقراطية المتناحرة بسبب اختلافهم في تناول المسائل العامة.

إن المواطنة تتحدد في ضوء الأنظمة السياسية ومن ثم فالتغيرات السياسية قد تقود إلى تحديد ما للمواطنة بما يحرم مجموعات معينة من حقوق المواطنة كما حدث تاريخياً في حال النساء والأقليات العرقية والجنسية والدينية ، بما يدفع إلى مزيد من الصراع وانعدام المساواة.

وعلى الرغم من تعدد المبادئ والحقوق التي يتضمنها مفهوم المواطنة وعناصرها إلا أنها ترتكز على بعدين أساسيين تكررت الإشارة إليهما بوصفهما الأرضية الصلبة والشروط اللازمة للحياة الغربية بمضامينها السياسية والاجتماعية وهما :" المساواة" "والحرية السياسية" (الديموقراطية) ، فالمساواة هي التي ‘تمكّن‘ المفهوم الجديد للمواطنة(عديدة الأبعاد) أو العالمية من جعل الشعوب أقراناً أو شركاء بغض النظر عما بينهم من اختلافات حضارية، وتلك هي الأرضية التي يتأسس عليها الفكر الغربي المعاصر ليتوحد الجميع في مواجهة التحديات العصرية على قاعدة الهوية والحقوق والواجبات والقيم الاجتماعية وليس على قواعد الأديان والثقافات والأعراف والتقاليد.

أما الحرية فهي الضمان الوحيد – حسب تأكيدهم- لتحمل الاختلافات وتقبلها، وتعدد الآراء حول الشؤون العامة وتكوين مؤسسات المجتمع المدني التي تستوعب كل الأطراف وتكفل قيم الاحترام المتبادل، والمشاركة ، والتنافس أو الصراع للوصول إلى السلطة في تجاوز تام لكل الاختلافات العرقية أو الجنسية.

فهل سيعكس تحليل مفهوم كل من المساواة والحرية في الفكر الغربي تلك المضامين بما يجعل المشروع الغربي هو الأنموذج الأمثل ؟ هذا ما تكشف عنه الدراسة في الأجزاء التالية :

ثالثاً : المساواة في الفكر الغربي المعاصر ونقده من منظور إسلامي:

يأتي بحث المساواة في هذا الموضع من الدراسة كأحد الأبعاد الأساسية لمفهوم المواطنة وأبرز مضامينها السياسية والاجتماعية. وتحظى المساواة باعتبارها قيمة إنسانية باهتمام وتقدير بالغين لدى الغالبية خاصة المصلحين ودعاة المثل العليا، ذلك لأنه يزيل من طريق البشرية العديد من الحواجز المصطنعة والفروق المفتعلة بين أجناس البشر التي أسفر عنها رصيد متراكم من تأصيلات الفلاسفة ونظريات وتطبيقات العلوم الإنسانية. هذا إذا ما نُظر إلى المساواة على أنها قيمة إنسانية عامة . أما تحليل حقيقة مفهوم المساواة في الطروحات الفكرية ذات الجذور الممتدة في أعماق التاريخ وعوامل تشكلها الدينية والثقافية والسياسية فإنه يبرز مضامين ودلالات وممارسات تتفاوت في حدة اختلافها حسب الأهداف الخفية للمنظرين من ناحية ، والمنطلقات التفسيرية لفهم كل من الإنسان والمجتمع وغايات الحياة وضوابطها من ناحية ثانية، وطبيعة الاستراتيجيات السياسية التي تحددها شروط الاستقرار والتماسك فضلاً عن طموحات بسط النفوذ والهيمنة من ناحية ثالثة.

وحسب ما تقتضيه مبادئ المنهج الذي تستخدمه الدراسة ضمن وضع المفهوم أو القيمة محل الدراسة داخل الإطار الذي يحددها ويوضح معالمها ويفسر نشأتها ويعلل ممارستها والالتزام بها - حيث إن

مفهوم المساواة كغيره من المفاهيم برز على أساس من التغيير والتجديد - فإن الدراسة تتناول المساواة على النحو الآتي :

(أ) : الأبعاد الفاعلة في صياغة مفهوم المساواة :

١- التاريخ

عرف التاريخ القديم – في فترة ما قبل الميلاد – ثلاث حضارات هي الحضارة الفرعونية واليونانية والرومانية، ولم تختلف هذه الحضارات في موقفها من المساواة، إذ تشير التركيبة الطبقية التي صيغت وقتها المجتمعات الثلاثة وفقها إلى أن فكرة المساواة بحقيقتها الإنسانية لم تكن معروفة ولا متداوله في تشريعاتهم ولا في نظمهم.

وعلى الرغم من المدى الزمني الطويل الذي شغله تاريخ المصريين القدماء وتفاوت الحكام بعداً وقرباً من تحقيق المساواة إلا أن الكتابات التاريخية المتخصصة تؤكد تركيز جميع السلطات الدينية والدنيوية في يد فرعون بتفويض من الآلهة حسب زعمه ، فامتلك الأرض واشترط على مزارعيها سداد الضريبة له وحده، وسوّغ الفكرة هذه لدى الشعب بمساعدة الكهنة فكانت لهم امتيازات خاصة وتكونت طبقة خاصة بهم، وأسند المناصب الهامة للأشراف الذين مثلوا طبقة تعلو أفراد الشعب فلا تخضع للأوامر الفرعونية التي يخضع لها الشعب.

ولم يعد الملك إلهاً في عهد الدولة الوسطى من العصر الفرعوني كما كان وإنما أصبح كسائر الناس ، وخضع الأمراء والحكام لذلك، ووزعت الأراضي الزراعية بالتساوي على العائلات[١٦]، مما حقق قدراً من المساواة والعدالة الاجتماعية زالت في الدولة الحديثة لما احتله رجال الجيش من مكانة وحازوا على مكاسب طبقية جديدة بعد حروب طيبة التي أسفرت عن طرد الهكسوس[١٧].

ولم تكن الطبقية وحدها هي الدليل على عدم المساواة ولكن ساد اعتقاد لدى المصريين القدماء بأنهم أفضل الشعوب لأنهم أبناء الشمس شعب السماء فأعطوا لأنفسهم الحق في استعباد غيرهم من الشعوب واسترقاقهم ولم يكن للأجنبي أي حق، فلا يتمتع بحماية الحاكم أو يباح له حق التقاضي أو أي حق سياسي[١٨].

وفي الحضارة اليونانية لخصت المقولة الفلسفية لأرسطو الموقف من المساواة إذ يرى "الرق بقاء للطبيعة لا تسير بغيره"[١٩]، ومن ثم اعتدّ بالأصل اليوناني دون غيره، واقتصرت صفة المواطنة فقط على الأحرار من الذكور وشاع نظام الرق وعدّ من ضروريات الحياة.

وتجسد وجود الرق لدى الرومان بشكل أكثر قسوة من غيرهم "فقد كان مشهد مصرع الرقيق على مخالب الحيوانات المفترسة الجائعة وسيلة للتسلية عندهم كما كان قتل الرقيق مباحاً لأتفه الأسباب"[٢٠].

٢- الدين :

تمثل المعتقدات الدينية عاملاً في غاية الأهمية أسهم بشكل واضح في تحديد موقف البشرية من المساواة ويتضح ذلك من تأثير كل من : -

أ) الشرائع الوضعية :

تؤكد النبذة التاريخية على أن فكرة الاستعلاء الجنسي التي تعد المنبت الأساسي للتفريق بين البشر وفرزهم وتصنيفهم إلى طبقات غير متساوية في الحقوق يستعبد بعضها بعضاً، كما ارتوت هذه الفكرة من منابع العديد من الديانات الوضعية (البرهمية – البوذية – الكنفوشيسية – الزرادشتية) لتعمق نزعة الاستعلاء وتعميق التركيبة الطبقية وتقرّ بفكرها وممارستها بأن البشر غير متساوين.

ب) الشرائع السماوية:

إذا كانت الدراسة في هذا المحور تسعى إلى دراسة المساواة في الفكر الغربي المعاصر فإن الإيماءة التاريخية العاجلة تهدف للوقوف على العديد من العوامل والقوى المؤثرة في تشكل معنى المساواة وتطوره، ولعل من أبرز هذه العوامل أيضاً ما نالته بعض العقائد السماوية من تحريف على يد حفنة من معتنقيها، فتعهدت فكرة التمييز والتفريق والاستعلاء والاستغلال وعضدته بسند شرعي – حسب زعمهم – من كتبهم المقدسة . فاليهود رددوا فكرة الشعب المختار ، تقول التوراة المحرفة : "لأنك شعب مقدس للرب، إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض"[٢١]، والفرق بين درجة الإنسان والحيوان كالفرق بين اليهود وباقي الشعوب[٢٢]، وحتى داخل المجتمع اليهودي نُقضت فكرة المساواة بالتمييز بين الرجل والمرأة. وكذلك الشأن في الديانة المسيحية يقول القديس بولس :"أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح"[٢٣]، ويقول في التمييز والتفريق بين الرجل والمرأة "أيتها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة"[٢٤].

٣ – العلم الحديث:

في العصر الحديث أخذ التأصيل للتفريق بين الأجناس وتصنيفهم ضمن نظرية الاستعلاء الجنسي شكلاً جديداً تبدلت فيه الحجج والبراهين من النصوص المستعارة من الكتب المقدسة والمقولات الفلسفية إلى العلم ضمن تخصص ابتكر يسمى "علم الأجناس" لم يخرج في مجمله عن هدف خدمة المنطق الاستعماري والقوة الصناعية والمادية التي استخدمت للتدليل على سيادة الرجل الأبيض، وانحطاط الجنس الأسود، وخبث الجنس الأصفر، فاستحل المستعمرون البيض التصرف في أقدار بقية الأجناس بما في ذلك إبادتهم إذا لزم الأمر، وتولد ضمن نظريات العلم الحديث العديد من الفروع والمباحث السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل والتربوية والكثير من المفاهيم والتطبيقات التي تساند هذا الفكر حتى من بني الأجناس التي صُنفت تصنيفاً متدنياً (الانحطاط – الخبث)، وذلك بفعل الانبهار الحضاري والتتلمذ على يد رواد هذا الفكر والاعتقاد بأن مضامين العلوم الإنسانية عامة كانت وراء التفوق العام في الدول القوية.

(ب) الجذور الفكرية للمساواة في الفكر الغربي المعاصر :

مثل التاريخ والدين والعلم الأضلاع الثلاثة لمثلث الفكر الذي عبّر عن هرمية البشر وترتيبهم إلى قمة ووسط وقاع، وأدى كل ضلع من هذه الأضلاع الثلاثة دوراً بارزاً في تحديد منزلة كل فئة وامتيازاتها داخل المجتمع الواحد ، وترتيب الأجناس البشرية عامة وكذا الفروق بين الجنسين الرجال والنساء.

وشهد القرن العشرون عتبة فارقة ونقطة تحول في الفكر عامة وفي مفهوم المساواة خاصة ، ظهر ذلك من خلال تحديد جملة من المنطلقات الفكرية التي تنبذ فكرة الاستعلاء الجنسي والتصنيف البشري والتمايز الطبقي في محاولة لتفكيك أضلاع المثلث الثلاثة والانطلاق نحو مستقبل أفضل ليتساوى فيه البشر وإن اختلفت أجناسهم أو ألوانهم أو عقائدهم.

وانتهى القرن العشرون – منذ أشهر – فهل شهد تطبيقاً حقيقياً للأفكار التي أفرزتها بدايته؟ وإلى أي مدى تتسق الممارسات في المجتمعات الغربية المعاصرة مع التشريعات والمواثيق المجتمعية والدولية التي تأطرت قانوناً بوساطة الهيئات العالمية ؟ وبالنسبة لمفهوم المساواة ومضامينه، هل تغيرت مفرداته ومعانيه بما يحمل الخير للإنسانية بالفعل؟

هذا ما تكشف عنه الدراسة من خلال دراسة المساواة في كل من الفكر والتطبيق الغربيين من خلال نموذجين برزا على الساحتين الفكرية والسياسية إلى حد تقسيم العالم إلى معسكرين طبقاً للانتماء إلى أحد هذين النموذجين .النموذج الرأسمالي / الفردي والنموذج الشيوعي / الاشتراكي، وعلى الرغم من انهيار الاتحاد السوفيتي السابق في نهايات القرن العشرين إلا أن الفكر الشيوعي / الاشتراكي ما زال يعبر عن أكثر من خمس سكان العالم وتطبقه بعض الدول، أما النموذج الرأسمالي / الفردي فهو النموذج الأكثر انتشاراً وبقاءً حتى اللحظة الراهنة. وعليه فإن الدراسة تتناول المساواة من خلال هذين النموذجين . لأن مفهوم المساواة باعتباره مبدأ يعني: "عدم التفرقة أو التمييز بين الناس على أساس من الانتماء العنصري ، أو الجنس أو التمايز اللغوي أو الديني أو العقائدي السياسي أو الاختلاف الطبقي الاجتماعي والمالي"[٢٥]. ومع ذلك فإن مدلوله وملامحه التنظيمية وأوصافه المقررة وحيثيات اعتناقه فكرياً تختلف في كلا النموذجين، ويتضح ذلك من خلال دراسة المنابع الفكرية لكلا النموذجين .

لقد نبعت المساواة في النموذج الرأسمالي / الفردي من خلال مايأتي :

١ – القانون الطبيعي:

يقرر القانون الطبيعي أن للأفراد حقوقاً طبيعية ولدت معهم وظلت لصيقة بهم، يدركها الفرد بإحساسه ويعرفها بشعوره . كما أن هذه الحقوق سابقة على نشأة الدولة ووجودها. وأن الغاية من قيام الدولة وما تفرزه من قواعد قانونية هي حماية تلك الحقوق الفردية الطبيعية، والتي بمقتضاها يترك الأفراد أحراراً في مباشرة مختلف المجالات خاصة في المجال الاقتصادي، وعلى هذا فالدولة لا يجوز أن يمتد سلطانها إلى حقوق الأفراد إلا بمقدار ما تتطلبه الضرورة من حماية حقوق الآخرين[٢٦] .

٢ – التعاقد الاجتماعي:

ومفاده أن الناس كانوا يعيشون في حال الطبيعة والفطرة غير مقيدين بقوانين وضعية ولا خاضعين لغير أحكام القانون الطبيعي الذي تمليه عليهم فطرتهم ، وكانوا متساوين في حقوقهم الطبيعية الملازمة لهم منذ مولدهم، ويجب أن يظلوا متساوين كذلك لأن ذلك يؤدي إلى ما يسعدهم فضلاً عن أنه يلائم طبيعتهم التي فطروا عليها[٢٧]. ومع التطور الحديث نبذ الناس هذا الوضع واتفقوا على صيغة نظام اجتماعي يخضع كل فرد فيه لحكم المجموع مقابل توفير الحماية له، ولكي يكون العقد صحيحاً فإن الإدارة العامة هي التي تصوغ القانون في إطار المساواة بين الجميع وإلا بطل العقد.

وبذلك تستبدل بالمساواة الطبيعية مساواة قانونية ومعنوية لتلافي ما قد يكون من عدم مساواة جسمانية ومن تفاوت طبيعي . وعلى هذا يتساوى جميع الأفراد قانوناً واتفاقاً وإن كان بينهم تفاوت في القوة والذكاء، فالتعاقد الاجتماعي ينشر بين جميع المواطنين في الدولة نوعاً من المساواة بحيث يجعلهم جميعاً ملزمين بالواجبات نفسها، ولهم أن يتمتعوا بالحقوق نفسها [٢٨].

٣ ــ الاقتصاد الحر:

ويعني تساوي الأفراد في حق استعمال ما يملكون من أدوات الإنتاج ووسائله في أي ميدان شاءوا دون تدخل من جانب الدولة حتى ولو كان الدافع إلى الإنتاج هو الربح الذاتي لا مصلحة الجماعة[٢٩].

أما المساواة في الفكر الشيوعي / الاشتراكي فتنطلق من المفهوم الشيوعي الذي تعبر عنه القاعدة الشهيرة "من كل على حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته"[٣٠]، بمعنى أنها تراعي في توزيع الأعمال قدرة كل فرد ، ويراعى عند توزيع الإنتاج حاجات كل فرد[٣١]، مع استيلاء الجماعة على مصادر الإنتاج كلّها عن طريق إلغاء الملكية الفردية الكبرى في المحيطين الزراعي والصناعي و الإبقاء على الملكيات الصغيرة[٣٢].

ووفق هذه القاعدة تعددت المذاهب الاشتراكية والشيوعية وتباينت في تحديد مفهوم المساواة فأخذت طائفة بما يسمى "بالمساواة الحسابية" ومؤداها : أن تقسم وسائل الانتفاع في الجماعة تقسيماً حسابياً على عدد الأفراد بالتساوي ، وأخذت طائفة بما يسمى "بالمساواة في المجهود" حيث تقضي: بأن يقوم كل فرد بمجهود متساوٍ مع غيره في سبيل الحصول على وسائل الانتفاع اللازمة للجماعة. وأخذت طائفة ثالثة بما يسمى "بالمساواة في وسائل الإنتاج" ويعني هذا: أن يتاح لكل فرد وسائل الإنتاج سواء أكانت علمية أم فنية بقدر ما يتاح لغيره من الأفراد[٣٣].

(ج) التطبيقات الواقعية للمساواة :

إذا كان الفكر الغربي المعاصر استند في فهمه للمساواة إلى تلك المسوغات السابقة فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن تأتي التطبيقات العصرية مطابقة تماماً لتلك المفاهيم وإنما ثمة تعديلات وتطورات أصابت الحياة العامة في الغرب بفعل العديد من المتغيرات البيئية والمعطيات العصرية والتداعيات السياسية والاجتماعية، ومن ثم تصبح الإشارة إلى **التطبيقات الواقعية للمساواة** في هذه المجتمعات إجراء منهجياً لازماً ، تتناوله الدراسة من خلال أهم مبدأين من مبادئ المساواة :

الأول : المساواة أمام القانون :

يقصد بها – وفقاً للمنهج الغربي – : مخاطبة أبناء المجتمع كافة بصورة موحدة ومتساوية بكل من قواعد وأحكام القوانين الداخلية لمجتمعهم عند توافر شروط تطبيقها عليهم ،وبغض النظر عن أية اعتبارات للتفرقة والاختلاف فيما بينهم ، إذ إنَّ الأفراد يولدون ويمارسون حياتهم بصورة متساوية أمام القانون الذي يعبر عن القواعد العامة والمجردة الحاكمة – سلباً أم إيجاباً ، حقاً أم التزاماً – للسلوك البشري دونما أدنى تمييز بين المخاطبين بأحكامه[٣٤].

وينتقل مفهوم المساواة من الإطلاقية في الجانب النظري التصوري البحت إلى النسبية التي تحدّ من إطلاقه في التطبيق الفعلي كما أشرنا سلفاً بفعل الاستثناءات المخترقة لقاعدته النظرية والتي تأتي استجابة للظروف والمتغيرات البيئية المجتمعية " فالأفراد أولئك الذين خلقوا على صور وأنماط مختلفة وبأوضاع متباينة ، وهم وإن تساووا في الميلاد، إلا أن تلك المساواة تفقد عنصر الدائمية والاستمرارية في التطبيق عليهم خلال مختلف مراحل حياتهم في المجتمع"[٣٥].

وتقرير المساواة بين الأفراد أمام القانون محكوم بعدم التعارض مع ضروريات سير الحياة في المجتمع وإدارة شؤونه ، ذلك أن حق الفرد في التمتع بمعاملة قانونية متساوية مع غيره يتعين خضوعه للفلسفة السائدة في المجتمع، وعدم إفضاء تلك المساواة من ناحية أخرى إلى الإضرار بأهداف المجتمع وتقاليده وأعرافه المستقرة الأمر الذي يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف إلى انعدام المساواة عملياً بسبب التطبيق الواقعي الخاطئ لمضمونها النظري.

لذا فقد أصبح المفهوم الحقيقي للمساواة القانونية يعني (منع التفرقة أو التمييز فيما بين الأفراد المتساويين أصلاً) من حيث مخاطبة القواعد القانونية الموضوعية لهم – إيجاباً وسلباً –بوساطة السلطات العامة ، أومن حيث تطبيق تلك القواعد بوساطة السلطات العامة : تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية. [٣٦]

الثاني : المساواة أمام القضاء:

من المسلم به – لدى الغالبية – أن المساواة أمام القضاء هي جزء لا يتجزأ من مضمون مبدأ المساواة أمام القانون . ويقصد بمبدأ المساواة أمام القضاء كفالة تمتع جميع المتقاضين- دون تفرقة بينهم- الحقوق نفسها، وتحملهم الالتزامات بعينها سواء فيما يتعلق بإتاحة الفرصة المتساوية بينهم في اللجوء إلى القضاء ومثولهم أمام ساحته ، أم فيما يتصل بتمتعهم – بصورة متوازنة – بحقوق الدفاع، وحرية إقامة الدليل عند ممارسة الاختصاص والولاية القضائية في مواجهتهم[٣٧].

وفي الوقت الراهن أعلنت المواثيق العالمية الدولية والإقليمية المعنية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في صراحة ووضوح مبدأ المساواة فيما بين الأفراد في التمتع بحق اللجوء إلى القضاء الوطني لإنصافهم من انتهاك ما يتمتعون به من حقوق وحريات أساسية ثابتة منحها إياهم القانون، وأوجب على الجميع الالتزام به. إذ تنص المادة العاشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل إنسان الحق على قدم المساواة مع الآخرين في أن تنظر قضيته أمام محكمة نزيهة نظراً عادلاً

علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه". ولقد انتقل تأكيد مبدأ حق الإنسان في المحاكمة النزيهة العادلة على يد قضاء مستقل إلى كل من الدساتير والقوانين الداخلية للدول، وذلك وفقاً لما أوصى به مشروع القرار الرابع الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة"[٣٨].

ويأتي هذا المبدأ (المساواة أمام القضاء) في الفكر الغربي في إطار منهج يقوم على ثلاثة محاور: كفالة حق اللجوء إلى القضاء، ضمان حيادية واستقلال القضاء، وكذا اعتناق مبدأ : الأصل في الإنسان البراءة ،والتمتع بحقوق الدفاع.

ولقد وردت وتكررت النصوص الصريحة المؤكدة الأخذ بهذا المبدأ في كل من المواثيق والإعلانات الحقوقية الإنسانية العالمية، وفي الدساتير الداخلية للدول، لتبرز المساواة كإحدى خواص الديموقراطية الغربية من خلال التركيز على المساواة المدنية التي تشمل المساواة أمام القانون وأمام القضاء وفي الحقوق السياسية والمساواة في التكاليف والأعباء العامة.

(د) : نقد المساواة في الفكر الغربي من منظور إسلامي:

جاءت الشريعة الإسلامية الخاتمة بمنظور إنساني عالمي للحق في المساواة المطلقة بين البشر غير مقصورة على دين أو جنس أو لون أو طبقة من الطبقات . وتركز الأحكام الشرعية في المنهج الإسلامي على قاعدة المساواة وعدم التمييز بين المخاطبين بها.وتتبع تلك المساواة التي لا مجال لمقارنتها بالمساواة في أي فكر آخر من حقيقة ثابتة مفادها : (وحدة المشرع وأبدية التشريع) إذ إنَّ من المسلم به أن حق التشريع موحد بين يدي الله عز وجل في الوقت الذي تتعدد وتتباين منابع التشريع الغربي ويكثر مشرعو القوانين الغربية.

وليس من شك أن وحدة المصدر الإلهي التشريعي هو السر القائم وراء خلود الأحكام الشرعية وصلاحيتها المطلقة للتطبيق في كل زمان ومكان ، ومن ثم استمرار إنتاج مبدأ المساواة لآثاره بين المخاطبين به دونما تبديل أو تغيير في الحكم الشرعي أو في حقوق المعنيين بأحكامه. ويعد هذا التبديل والتغير بشقيه السابقين آفة التشريعات والقوانين الوضعية المتغيرة دائماً والتي تتبدل فيها أوضاع ومراكز وحقوق المخاطبين بها دونما استقرار أو ثبات.

أما بالنسبة لبقية مصادر التشريع الإسلامي التالية في الترتيب العام لكل من الكتاب والسنة والمتمثلة في الإجماع والقياس المظهرين الأساسيين للاجتهاد بالرأي واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، فهما متفق على صحة الاستدلال بهما ، ويلحقهما جمهور الفقهاء في الصلاحية المصدرية المطلقة للأحكام الشرعية بكل من الكتاب والسنة، وأما ما يليهما من استحسان أو عرف أو مصلحة مرسلة أو استصحاب أو سد للذرائع أو قول صحابي أو شرع من قبلنا أو الأصل في الأشياء النافعة الإباحة وغيرها فتلك جميعها مصادر للتشريع وإن تدخل فيها الإنسان ،ذلك أن كل ما له من دور فيها إنما يرجع إلى استنباط الحكم من الدليل الشرعي دون أن يتدخل في إنشائه وكأنما هو يكشف عن وجوده، فالتشريع بقواعده كاملة ذو مصدر إلهي موحد[٣٩].

وعليه فإن المساواة في الإسلام تنفرد بسمات خاصة من حيث العمق والملاءمة وكمال الغاية المستمدة من مصادر التشريع الإسلامية، ولذا فقد جاءت في صورتها التشريعية مختلفة عما أفرزه الفكر الغربي المعاصر. فالمساواة في الإسلام واجب شرعي منذ نزول بعثة الرسول ، في حين أن الفكر الغربي المعاصر وبعد أربعة عشر قرناً (يوصي) في المواثيق الدولية الصادرة عن الهيئات العالمية بإقرار مبدأ المساواة ، ويؤكد ذلك البون الشاسع بين المنهج الإسلامي والفكر الغربي في تأسيس مبدأ المساواة باعتباره أبرز أبعاد المواطنة. فالإسلام أقرّ المساواة منهجاً وتشريعاً مُلزماً منذ نزول القرآن وإن اختلفت أو تفاوتت تطبيقاته من مكان لآخر أو من زمن لآخر . أما المساواة كمفهوم وممارسة فقد مرت في التاريخ الغربي بعدة مراحل أدت الأفكار الفلسفية والمصالح الطبقية دوراً بارزاً في تحديد أسسها وكنهها وهذا ما أخضعه (أي مبدأ المساواة) لمنطق الأقوياء ، وتكشف الدراسة عن دلالات هذه المعاني في إطار عملية النقد التي تبرزها النقاط التالية :

أولاً : يقوم مبدأ المساواة في الإسلام على قاعدتين أساسيتين هما العمومية والإطلاق . فلقد جاءت الشريعة الإسلامية الخاتمة بمنظور إنساني عالمي للحق في المساواة المطلقة بين البشر غير مقصورة على دين أو جنس أو لون أو طبقة من الطبقات، وفي ذلك يقول الحق سبحانه وتعالى **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"**(٤٠) وقوله تعالى **"يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"**(٤١).

وفي الآيتين – كما في كثير من الآيات القرآنية – جاء الخطاب عاماً لبني الإنسان في تأكيد واضح للحقوق والقيم التي تنظم حياة البشرية وتقنن مسلكها ومنها المساواة التي تعد منطلقاً أساسياً وقاعدة شرطية لممارسة باقي الحقوق واستقامتها والالتزام بكل الواجبات.

وفي حجة الوداع يوضح رسول الله (ص) ذلك تفصيلاً إذ يقول **"يا أيها الناس إن ربكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت اللهم فاشهد ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب"**(٤٢).

ويقول (ص) للمساواة بين الناس في توقيع الحدود " **إنما أهلك من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"**(٤٣).

وإذا كانت الدراسة قد أشارت في بحثها للأبعاد الفاعلة في صياغة مفهوم المساواة إلى بعض الحضارات القديمة فإن الأمر لا يحتاج إلى تدليل – في إطار المرجعية الإسلامية للنقد - على أن فكرة المساواة بحقيقتها الإنسانية المعهودة لم تكن معروفة ولا متداولة في كل من الحضارات الثلاث (الفرعونية ، اليونانية ، الرومانية) إذ اقتصرت المواطنة على الأحرار دون الأرقاء وعلى الذكور دون الإناث واعتنقوا فكرة الاستعلاء الجنسي التي تعتد بالأصل والجنس والثروة في تقرير الحقوق

وترتيب الواجبات . وهذا ما ينطبق أيضاً على الديانات الوضعية التي عمّقت فكر تلك الحضارات وأصلته عقيدة وفكراً وتنفيذاً .

ثانياً : على الرغم من أننا في هذا الموضع لسنا في مجال مقارنة الأديان إلا أن منهجية التحليل والنقد تقتضيان تناول ما تضمنته الدراسة عن اليهودية والمسيحية بقدر ما ساهمتا في صياغة الفكر الغربي خاصة تلك المضامين المتعلقة بالمساواة.

لقد قامت اليهودية على فكرة الانتقاء والاختيار إذ زعم اليهود أن أرواحهم تتميز عن باقي أرواح البشر بأنها جزء من الله كما أن الابن جزء من أبيه ، وعلى هذا فإن أرواحهم أعز على الله من باقي الأرواح لأن أرواح غير اليهود أرواح شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات. كما أن اليهودي - في زعمهم – معدود عند الله أفضل من الملائكة . وإذا ضرب غير اليهودي – أياً كان نسبه – يهودياً فكأنه ضرب العزة الإلهية ، والفرق بين درجة الإنسان والحيوان كالفرق بين اليهود وباقي الشعوب(٤٤). كما أقرت اليهودية الرق واعتبرت المرأة دون الرجل في الحقوق والواجبات شأنها في ذلك شأن المسيحية. ومن ثم فالنصوص الواردة تبين وتؤكد موقع الديانتين من المساواة والموقف المعادي والمتناقض مع دلالات المساواة بكل أشكالها، ولعل ذلك يفسر حركات الاستعمار واستغلال الشعوب واستعبادهم التي ظهرت في التاريخ على أيدي دول الغرب وما تفعله القوى العالمية في مساندة إسرائيل للقضاء على شعب بأكمله وعدم الاعتراف في تساويه مع الآخرين في الحقوق.

ومن ثم يتضح أن اليهودية والمسيحية وإن رفعتا شعارات التسامح والتواضع والزهد والتي تمثل أحد أهم المنابع الأصلية في صياغة الفكر الغربي تقومان على اعتناق فكرة تتنافى في أساسها ومضمونها مع مبدأ المساواة الذي يقوم على العمومية والإطلاق كما شرع الإسلام، وتتضح بكل ما يتناقض شكلاً ومضموناً مع المساواة، وتؤدي دوراً خفياً في العقلية الغربية بصياغة أسس التعامل مع غير المعتنقين للمسيحية واليهودية، كما تؤكد مشاهدات الواقع المعاصر في آليات الصراع التي تشهده العديد من مناطق العالم والتي لم يتسع المجال لذكرها.

ثالثاً : قسمت الدراسة الفكر الغربي المعاصر إلى اتجاهين هما : الرأسمالية والشيوعية ، وأسفر التحليل عن أن القانون الطبيعي، والتعاقد الاجتماعي، والنظرية المطلقة للاقتصاد الحر، تمثل ثلاثة محاور أساسية لصياغة مفهوم المساواة وتطوره في الفكر الرأسمالي، وعلى ضوء محكات النقد التي حددتها الدراسة في منهجية البحث والمتمثلة في الكشف عن مدى استقامة البناء النظري للمفهوم ومدى تماسكه الداخلي وصلاحيته للتعميم فضلاً عن المضامين الإسلامية التي تمثل المرجعية الأساسية في تناول المطروح من المفاهيم الغربية بالنقد يتضح:

* أن فكرة المذهب الفردي والقانون الطبيعي، يكشف سياقها عن اعوجاج في بنائه النظري وتفكك في قواعده وخلل في تصوره لطبيعة الحياة المجتمعية ، إذ إنَّه ينطوي بحق على قصور يؤدي إلى الفوضى أو الاستبداد ، فالحقوق إن ترك بيانها وفقاً لرغبة الفرد وهواه فإن ذلك يؤدي إلى الفوضى، وإن وُكل إلى الدولة بيان هذه الحقوق كانت النتيجة المنطقية هي الاستبداد، كما أن الحقوق لا تظهر إلا في حياة الجماعة ومعطيات تطورها ومفردات حياتها، ومن ثم يصبح التحدث

عن حقوق تسبق وجود الجماعة هو التحدث عن شيء لا وجود له، الأمر الذي يؤكد ضعف هذا المذهب في صياغة العلاقة الطبيعية بين قطبي المجتمع الدولة والمواطن.

* ترتب على ذيوع فكرة التعاقد الاجتماعي ثورة في حقوق الإنسان عبرت عنها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ، وانبثق عنها تركيز على الحرية والمساواة عبرت عنها مواد الدستور والقانون الفرنسي وتضمنت المساواة أمام القانون والقضاء ، والمساواة في الترشيح للوظائف العامة ، والمساواة بقدر الثروات في الضرائب ، ومع هذا استمر امتياز الابن الأول في الاحتفاظ بلقب الأسرة وملكيتها ، وبرزت العديد من أشكال التمييز بين المواطنين في منح المعاشات، وقصر الوظائف العامة على أساس الضريبة ، وظلت ممارسته تكشف عن العديد من أوجه الخلل التطبيقي للمفهوم والتدني في صلاحيته الأمر الذي أدى إلى إبرام العديد من المواثيق فضلاً عن ثورة ١٨٤٨م التي نادت مرة أخرى بالمساواة والحرية والإخاء وهذا ما يؤكد أن هذه الفكرة (التعاقد الاجتماعي) تقلل من قيمة المساواة .

* إن نظرية الاقتصاد الحر التي تطلق حق الأفراد في استعمال أدوات الإنتاج ووسائله قد أسفرت على أرض الواقع عن طبقية جديدة تتمثل في طبقة رجال الأعمال وطبقة العمال والأجراء تفاوتت حقوقهم وأوضاعهم وامتيازاتهم كما أسفرت عن عدد من المصطلحات شاعت في الخطاب الرأسمالي تعكس مدى قصور النظرية في ضوابطها التشريعية والقانونية فضلاً عن اعتلال المنطق الذي تقوم عليه ، وما الاحتكار، واستغلال الإنسان لأخيه،والظلم الاجتماعي، وقوى الضغط الاقتصادية على متخذي القرار، إلا نتاج طبيعي لهذا الفكر .

* تمثل الشيوعية / الاشتراكية النموذج الثاني في الفكر الغربي المعاصر ،و قد قامت على جملة من المقولات أفرزت ثلاثة معان للمساواة هي المساواة الحسابية ، والمساواة في المجهود ، والمساواة في وسائل الإنتاج . ولا يحتاج نقد هذه المقولات إلى جهد تحليلي كبير ، فالمساواة الحسابية يصعب على العقل البشري تصورها ويستحيل على أي آلية تحقيقها ، فليس في الإمكان تحقيق التوزيع الحسابي في المجتمع نظراً للعديد من الموانع المعوقة فضلاً عن أنه أمر يصطدم بالفطرة ويتعارض مع المنطق السليم ولعل ذلك يفسر عدم تحقق المساواة بهذا الشكل في أي عصر من العصور . وكيف تتساوى الجهود وقد خلق الناس متفاوتين في قدراتهم واستعداداتهم الجسمية والعقلية ، بالإضافة إلى أن القول بتساوي الجهود يعطل الكثير من الطاقات والمواهب المفيدة للمجتمع إذ يساوي بين القوي والضعيف ، والذكي والغبي ، والعادي والمبدع ، فيحرم الإنسانية عامة والمجتمع خاصة نتاج التفوق والإبداع .

واختزال المساواة في عدم التميز في استخدام وسائل الإنتاج يجعل المال وحدة القياس الكبرى والقيمة الأساسية مما يشجع الأنانية والفردية . وعليه يتأكد أن هذا الفكر أتى بعكس غاياته الأساسية إذ قامت مبادئه الأولى على التساوي والشيوعية، وأفرزت تطبيقاته الأنانية والفردية ، وتولد الحقد والكراهية والبغض كشاهد عيان على خلل هذا الفكر بناءً ومنطقاً وتطبيقا. وتحققت في المجتمع الشيوعي مساواة في الحرمان من تملك رأس المال، ومساواة في حق الانتفاع بخدمات الدولة العامة ، وفي وجوب

العمل في حقول الإنتاج نظير أجر تعطيه الدولة للأفراد ، ومن ثم تولد عدم الرغبة في العمل ذاتياً وانعدمت الدافعية للتطوير ، وسلب المال من اليد، والتفكير من العقل، والقول من اللسان، فوقعت الفطرة في الزلل، وانحرفت عن إنسانيتها، وسقط الفكر الشيوعي في أعتى معاقله ليتخبط من جديد في استيضاح رؤية تخرج الأسد من عرين الفأر .

خامساً : يقر الإسلام مبدأ المساواة على أساس من توحيد المعاملة وتكافؤ الفرص بين الأفراد قانوناً وقضاءً، والعدل بين الجميع، ومراعاة كل من الجانب الروحي والمادي ، ويراعي الطبيعة البشرية وما جبلت عليه من غرائز وطبعت عليه من خصائص، ويحترم ذاتية الفرد، ويقدر حريته الفردية، ويعترف بالتمايز بين الأفراد على أساس الفروق الفردية وليس على أسس طبقية . ووضع هذا الدين الخالد معايير للمفاضلة مما يجعل تطبيق مبدأ المساواة فيما بين غير المتساوين أصلاً قد يكون في ذاته تعبيراً عن أشد أنواع وصور الظلم والإجحاف . ومن هنا فقد وجب أن يحمل مبدأ المساواة بين الناس عند نقله من إطاره النظري إلى شكله الواقعي العملي مفهوماً خاصاً ومحدداً مؤداه إعمال مقتضياته بين الأفراد بحيث يمتنع تطبيق قاعدة المساواة فيما بين من لا تتوافر فيهم تلك الشروط والأوضاع ، وإلا تحول مبدأ المساواة إلى شعار معلن غايته العدل والتسوية ويحمل في طياته كل معاني التفرقة والتمييز ، وتلك هي الحكمة الكامنة وراء ما قامت به الشريعة الإسلامية الغراء من تفرقة جزئية بشأن الحقوق والالتزامات بين المسلمين وغيرهم تأسيساً على حقيقة اللامساواة الجزئية القائمة فيما بين الفريقين.

من أجل ذلك وجب أن تقام قاعدة المساواة الفعلية بين أفراد المجتمع في التمتع بالحقوق والتحلي بالواجبات على أساس مزدوج يتبلور من ناحية في المخاطبة على قدم المساواة بالأحكام القانونية بوصفها أداة عامة مجردة تسري بشأن كل من توافرت فيهم شروط تطبيقها عليهم ، كما يتضح من ناحية أخرى في وجوب انعدام التمييز بين الأفراد في مجالات اللجوء للقضاء من أجل اقتضاء المصالح والحقوق الفردية أو المنافع العامة المجتمعية التي تقدمها الدولة مباشرة بواسطة أجهزتها السلطوية العامة[٤٥].

وهذا يؤكد حرص الشريعة الإسلامية ومطبقيها على إحلال المساواة العامة بين الناس جميعاً - وليس المسلمين فقط – حكاماً ومحكومين، أقوياء وضعفاء، وهو الأمر الذي لم تصل إليه أرقى التنظيمات التشريعية الوضعية وأطولها باعاً في مجال تطبيق المساواة ، إذ إنَّ المساواة في نظر الإسلام ليست مساواة معطلة ، وليست مساواة سلبية ، وإنما هي مساواة دافعة نحو السعي والعمل حتى يشعر كل إنسان في قرارة نفسه أنه أخ للإنسان ومن ثم ترفع الحواجز النفسية والمادية التي من شأنها أن تقدم واحداً وتؤخر آخر ، ومساواة في الكفاية للأفراد عند الانطلاق والسعي والعمل حتى يكون الأفراد جميعاً في نقطة واحدة ، فإذا تخلف واحد منهم عن الآخر بعد ذلك أو تقدم في مجال السعي والعمل في الحياة مسترشداً بهداية الله ، لا يكون التخلف لعائق خارجي كما لا يكون التقدم لدافع خارجي وإنما التخلف والتقدم عندئذ راجع إلى ذاتية الأفراد نفسها وإلى طاقاتها البشرية وقدرتها على الالتزام بتطبيق معايير المفاضلة ومنهج الفلاح.

رابعاً : الحرية في الفكر الغربي ونقده من منظور إسلامي:

إن المتتبع لحركة التطور التاريخي لمفهوم الحرية وأبعادها في الغرب يلحظ ارتباطاً وثيقاً بينها وبين المساواة فلا يطلق لفظ الحرية إلا ويجر معه لفظ المساواة وهذا ما يشير إلى أنهما وجهان لعملة واحدة أو إلى ارتباطهما ارتباط الجوهر بالعرض، وثمة اتفاق في الفكر السياسي الغربي المعاصر على أن مبدأ المساواة هو الأساس والجوهر لمفهوم الحرية في مختلف ميادينها.

وإذا كانت الدراسة في جزئها الثاني الخاص بتحليل مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر قد خلصت إلى أن المساواة والحرية هما أهم مضامين المواطنة الغربية ، وتناولت المساواة في الجزء الثالث في إطار منهجية التحليل والنقد فإنه يتعين وفق التسلسل المنهجي للدراسة طرح مفهوم الحرية على النحو التالي:

(أ) مفهوم الحرية : النشأة والتطور :

نشأ مفهوم الحرية كأحد المباحث الفلسفية التي تؤصل رؤية خاصة لكل من الإنسان والوجود، ولذا فقد تعددت الطروحات الفلسفية التي تناولت ماهية الحرية ومفهومها على الأساس العقلاني التصوري البحت ، وهذا ما صبغها بصبغة وهمية، وأفضت إلى العجز والتردي في الخلط والتناقض ومالا طائل وراءه، بسبب عدم تأهل الأدوات المعرفية لإدراك الماهيات . وكان ذلك عاملاً قوياً في تأكيد "ابن خلدون" وقناعة بعض فلاسفة الغرب خاصة "كانط" بعجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء والدعوة إلى قصر عمل العقل على عالم الظواهر[٤٦]. الأمر الذي حدا بالعديد من التيارات الفلسفية إلى التركيز في بحثها للحرية على الحالات الوجدانية والأفعال الحرة بدلاً من البحث العقلي المجرد . إلا أنها هي الأخرى صورت الإنسان الحر كائناً معزولاً قلقاً محطماً ، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشده إلى غيره.. مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث، ويتأكد ذلك في مثل قول "روجيه جارودي" "الإنسان في مجتمعاتنا الأوروبية محكوم عليه بالعزلة والانفراد عن باقي الناس بفردية لا تزال تتفاقم منذ عصر الفاتحين حتى الانحطاط الأخير للجماهير المنعزلة بسبب اتساع المنافسات"[٤٧].

وما لبث البحث في الحرية أن غادر الميتافيزيقا إلى مجالات تتضح فيها الرؤية بشكل أكبر مثل: المجال الأخلاقي، والقانوني، والسياسي، فانصب البحث على علاقة الإنسان بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .. أي على جملة حقوقه ..

وأصبح الحديث عن "الحريات " بالجمع بدل المفهوم الفلسفي "الحرية"، فتحولت بذلك (الحرية) إلى هدف لنضال الشعوب المستضعفة والطبقات المضطهدة والضمائر الطيبة أكثر منها مادة لتأملات المفكرين، اللهم إلا أن يكونوا مفكرين سياسيين وقانونيين يربطون مجالات الحرية في إعلاناتهم لحقوق الإنسان وفي الدساتير ولدى حديثهم عن نشأة الدولة ، وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن حتى يحقق شخصيته المادية والمعنوية ، ويشارك في إدارة الشؤون العامة، ويحدد مصيره بعيداً عن كل إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الإمكانات أو القوى أو الحقوق

– ضمن إطار مفهوم المواطنة- مثل حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير والعمل والتنقل والعبادة والتملك .. مما طفحت به إعلانات حقوق الإنسان منذ القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية لحقوق الإنسان تمثل إنجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتحلي بها دساتيرها معظم دول العالم كشهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديموقراطية(٤٨).

وبذلك انتقل مفهوم الحرية من سماء الفكر والتصور الميتافيزيقي إلى أرض الواقع والتطبيق ليرتبط بمفهوم المواطنة وحقوق المواطن في إطار ثقافي وسياسي واجتماعي خاص . فما هي الحرية؟ وهل هي نسبية أم مطلقة؟.

هناك العديد من الاعتبارات التي تحكم الحرية بمفهومها وطبيعتها النسبية وتجعلها تختلف باختلاف كل من الزمان والمكان والسياق المذهبي الذي توجد فيه وهي(٤٩):

١- إن الإنسان كائن اجتماعي يعيش في مجتمع ويخضع للدولة ومن ثم لا يمكن الحديث عن حريته بمعزل عن علاقاته مع غيره من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه ، وعن الدولة التي تحكمه الأمر الذي يؤكد أن مفهوم الحرية كأحد أبعاد المواطنة لا يتحدد إلا في ضوئها وشروطها.

٢- إن مفهوم الحرية يتذبذب ويختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف المذهب الفكري الذي يسود مجتمعاً معيناً في زمن معين مما يجعل من الصعوبة بمكان ضبط المفهوم بشكل يضفي عليه عمومية القيمة الإنسانية ويجرده من تأثيرات كل من الزمان والمكان والجذور الفكرية ورواسبهما.

ويؤكد التاريخ القديم منه والحديث ذلك ، إذ فهمت الحرية بدلالات ليست مختلفة فحسب، بل متناقضة في العديد من التجارب والتحولات الدولية ، حيث يجسد التاريخ المعاصر تجربتين مبنيتين على فهم مختلف للحرية – (الحرية الليبرالية أو الديموقراطية الرأسمالية من ناحية – والديموقراطية الاشتراكية أو الشيوعية من ناحية أخرى) واللتين سيأتيان تفصيلاً فيما بعد- نجد اليونانيين القدماء حسبوا أنفسهم أحراراً في الوقت الذي كانت فيه شروط المواطنة تفرض على الفرد اعتناق دين الدولة فلا حرية دينية ، وأن يضع أملاكه وثروته تحت تصرف الدولة متى شاءت فلا حرية في الملكية، ويمكن أن ينفي أي فرد بقرار من جمعية الشعب دون محاكمة أو تسويغ ، ويكفي لنفي شخص ما أن يكون طموحاً إلى حد تشعر معه الدولة بخطورته.

كما تلخص فهم الإغريق للحرية في صور المشاركة في الحكم وفي إدارة الشؤون المدنية ذلك لأنه يتمتع بصفة المواطنة التي يُحرم منها العبد ويُسخر فقط في إدارة الأعمال اليدوية الشاقة . و فهمت الحرية فهماً خاصاً في العصور الأوروبية الوسطى إبان تحكم الكنيسة وسيطرتها على الحياة الغربية، إذ أصبحت-الحرية- ذاتية لكل إرادة بشرية ، وانصب بحثها في ذلك الوقت على المفهوم الإرادي- أي حرية الاختيار بين الخير والشر-، وعلى ضوء ذلك وضع المسيحيون الأساس القانوني لفكرة المسؤولية عن التصرفات . وساهم التحالف الثنائي بين الكنيسة والملكيات المطلقة في بعث المفهوم السياسي للحرية من جديد ، فصار ينظر إليه على أنه انتصار للشخصية الإنسانية ، وعلى أن الحرية وسائل لمقاومة سلطان الدولة ، ووضع قيود على طغيانها فحسب ، فشرع مفكرو أوروبا يدافعون

عنها، ويسوغون لكل ما يدعون إليه ، وشككوا في الأسس التي قامت عليها الدولة وقتها ، واجتهدوا في التنظير السياسي والدستوري على أسس جديدة ليتأكد من خلال هذه الحقبة التأثير الكبير للقهر السياسي في صياغة مفهوم الحرية.

٣- أدت الحروب الأهلية أيضا دوراً فاعلاً في إبراز التناقضات في تناول مفهوم الحرية، تجسد ذلك في الحروب الأهلية الأمريكية بين ولايات الشمال والجنوب، فبينما كانت الأولى تحارب من أجل الحرية التي تراها تحريراً للرقيق من العبودية كانت الولايات الجنوبية تعني بالحرية استمرار العبودية من منطلق حرية حكومتها في التصرف في شؤونها الداخلية ومنها مشكلة الرق دون تدخل من الشمال، وقد عبر عن هذا التناقض الرئيس الأمريكي "لنكولن" بقوله : "إن الشمال كان يحارب من أجل حرية كل إنسان في أن يصنع بشخصه ما يشاء، أما الحرية في نظر حكومات ولايات الجنوب فكانت تعني حرية بعض الرجال أن يصنعوا ما يشاءون بالرجال الآخرين[٥٠]".

٤- للبعد الاقتصادي تأثير واضح في بحث مفهوم الحرية وإضفاء معنى ضيقاً يبعد الحرية عن مفهومها الإنساني وهذه الحقيقة نلمسها بوضوح في العصر الحديث، فالمحافظون والاشتراكيون يستعملون اليوم مصطلح "الحرية الاقتصادية" في منازعاتهم السياسية العنيفة. ولهذا المصطلح دلالتان متعارضتان: فالمحافظون يعنون بالحرية الاقتصادية: تحرر الاقتصاد القومي من قيود الدولة، أي احترام الملكية الخاصة ، وكفالة حرية المشروع الخاص، وما يتبع ذلك من إقامة الاقتصاد القومي على أساس الربح. أما الاشتراكيون فيعنون بالحرية الاقتصادية تأمين الفرد ضد المتاعب الاقتصادية، ولا يرون ذلك ممكناً إلا بالقضاء على المشروع الخاص وفكرة الربح أو بعبارة أخرى إهدار الحرية الاقتصادية على نحو ما يفهمها المحافظون[٥١].

إن ما تشير إليه النقاط الأربع سالفة الذكر يؤكد أن الحرية تستند إلى ثلاث خلفيات تمثل محاور التوازن للمفهوم، ويهتز مفهوم الحرية مع اهتزاز أي محور من هذه المحاور وهي المحور السياسي، المحور الاقتصادي ، المحور الاجتماعي بما تشمله هذه المحاور من تنظيمات مجتمعية منبعثة عن فهم خاص للسلطة والدولة وطبيعة العلاقات الاقتصادية ، والمراكز الاجتماعية للأفراد على أسس معينة، ومن ثم يصبح مفهوم الحرية لصيقاً بمكانه وزمانه وتختلف أبعاده ومساحته باختلاف المحاور التي يقوم عليها، ولذا جاء المفهوم الشامل للحرية مستوعباً تلك النسبية التي هي سمة أساسية لطبيعة الحرية ، حيث يشير ذلك المفهوم إلى أن الحرية هي "ذلك الخير الذي يمكن الإنسان من التمتع بجميع الخبرات الأخرى، وهي تعني قدرة الإنسان على اختيار سلوكه بنفسه في إطار مذهبي متوازن قادر على ضبط الحركة الاجتماعية – في مفهومها الواسع – بين الفرد والجماعة بلا إفراط أو تفريط، والحرية بهذا المعنى لا يمكن تصورها على أنها انطلاق من القيود بل هي مقيدة غير مطلقة، وإنه لا شيء في هذا الوجود يكون مطلقاً من أي قيد[١١]".

(ب) : الحرية في الغرب المعاصر : الأبعاد والتطبيقات :

تابعت النماذج التطبيقية لحقوق الإنسان عامة وحرياته خاصة في تطورها ما لحق ببنية المفاهيم النظرية لتلك الحقوق من تبدل وتغير مرحلي في المجتمعات الإنسانية ، فالحرية كما أشارت الدراسة

آنفاً إنما هي وليدة اجتماع العديد من العوامل والعناصر والقيم الحضارية والدينية والبيئية المعبرة عن فلسفة العصر والروح السائدة فيه ، وهي وإن بدأت في المجال السياسي والمدني فإن أحداث الزمن مالبثت أن أضافت إليها البعدين الاقتصادي والثقافي بعد أن ثبت عدم كفاية المجالين (السياسي والمدني) لتلبية احتياجات الإنسان وحمايته من الاعتداء على حقوقه الطبيعية بوساطة أقرانه أو السلطات الحاكمة الأمر الذي أدى إلى تعدد الحريات وتنوعها بتنوع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وثمة حقيقة أخرى موازية لتغير تطبيقات الحرية بتغير المفاهيم تتمثل في أن ثمة نوعاً آخر من الحريات لا يجد له أي أصداء عملية في التطبيق، بل في كثير من الأحيان يأتي التطبيق العملي للحريات بأنواعها على غير مضمونها الحقيقي أو المراد منها وفقاً للثوب النظري الموضوع لها، وهو الأمر الذي تولدت عنه ظاهرة ممقوته في عالمنا المعاصر (انتهاك حقوق الإنسان وحرياته الأساسية) بعد عمر طويل من الاجتهاد في البحث والتشريع لضمان حرية الإنسان.

وإذا كان العالم يعيش اليوم ضجة إعلامية – صنعتها وسائل الاتصال والبث والنشر المتقدمة – حول الحقوق والحريات المكفولة للإنسان ، وأدى ذلك إلى زيادة الوعي الجماهيري لدى شعوب الأرض بتلك الحريات وما أسفر عنه من غرام الكثير بما هو في الغرب من ممارسات تتعدد مسمياتها، وتشكّل فرقاً وجمعيات تتباين أغراضها وأهدافها، وتتفاوت الأدوار التي تؤديها ما بين الحرص الفعلي على حرية الإنسان واستيراد النماذج الغربية التي تراها ناجحة وبين أداء أدوار لصالح قوى الهيمنة والسيطرة ولو على حساب قيم المواطنة . ولسنا في حاجة إلى التدليل على مثل هذه الجمعيات والفئات التي تنتشر في كثير من بلدان العالم خاصة العالم النامي أو الثالث كما يسمى. إذا كان الأمر كذلك فإن ثمة تساؤلات عديدة تطرح نفسها في هذا السياق : أهناك تطابق أو تماثل بين الجانبين النظري والتطبيقي من حيث المضمون الحقيقي للحرية أم إن الواقع يؤكد العكس ؟ أتعد النماذج الغربية المطبقة عصرياً هي النموذج الأصلح لخير البشرية كما يصور الإعلام الغربي وأتباعه أم إن هناك نماذج أخرى ؟ وما أهم أنواع الحريات التي تنال تركيز الطبقات المعاصرة؟ أتقوم في تطبيقها على قاعدة المساواة التي تمثل الأرضية الحقيقية لبناء الحرية أم تشهد تمايزاً يخل بكل قواعدها ويهدم بناءها النظري والعملي في آن واحد ويكشف عن الوهم والحقيقة في أيديولوجية الغرب الجديدة ؟ .

إن الدراسة الحالية معنية فيما يلي بالخوض في الأدبيات والتشريعات ذات العلاقة للكشف عن المعنى الكامن خلف هذه التساؤلات من خلال بحث أهم الحريات التي تحظى بتقدير الإنسان وإبراز تطبيقاتها في الغرب وما قامت عليه هذه التطبيقات من خلفيات نظرية وأسس فكرية، ثم تقدم الدراسة أبرز معالم مضمون الحرية في الإسلام تمهيداً لنقد الحرية في الفكر الغربي حيث دلالات ومحكات الإطار الإسلامي للحرية.

وتتعدد الحريات بتعدد المجالات التي تشمل حياة الإنسان كافة بما يخرج عن نطاق حدود الدراسة وإمكاناتها، ومن ثم نقتصر في عرضنا على أهم الحريات التي لا تستقيم حياة الوطن والمواطن إلا بتأسيس قواعدها وفق إطار فكري يتشربه الأفراد في مؤسسات التنشئة والوسائط التربوية وهي :

١- حرية العقيدة الدينية:

لا يخفى على المفكرين والمؤرخين بل والمثقفين – على حد سواء – أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين ما يشهده عالم اليوم من صراع على الصعيدين الدولي والإقليمي وبين الجذور الدينية التي تعد سبباً رئيساً وقوة محركة للصراع في الوقت نفسه .

وما يشهده العالم من تطورات ومستجدات في مجال ممارسة الحرية الدينية بأبعادها الثلاثة : حرية الاعتناق للدين الذي يعتقد فيه ويؤمن به الإنسان ، والحق في التمتع بحرية العبادة التي ارتضاها ، والممارسة للشعائر الدينية الخاصة به ، إنما يعيد إلى الذاكرة الإنسانية عهوداً قد اندثرت من التمييز والتفرقة الدينية بين بني البشر ، بل إن الربط في هذا الصدد بين تلك النماذج المنصرمة والنماذج المعاصرة من اضطهاد ديني في العديد من بقاع العالم ومذابح الإنسانية لأتباع ديانات الأقلية إنما يحرك لدينا مشاعر التقزز من أمراض التقدم المادي والإلحاد الفكري السائد في العديد من أنحاء العالم المعاصر والذي تغلفه دعاوى المدنية والتقدم الحضاري، فهل حالت الجهود التي تبذلها المنظمات الدولية والعالمية ومواثيقها دون تكرار التجارب التاريخية المرة التي سبقت نشأتها؟ وهل نجحت في إحلال حرية الاعتقاد وتعميق التسامح الديني والاحترام المتبادل للمعتقدات الدينية محل القهر والإنكار والتمييز والإبادة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتضح جذورها العميقة – وضوح نتائجها المشهورة – من خلال :

أ) الحرية الدينية في الفكر الليبرالي الغربي :

ثمة اعتقاد شائع في كثير من الأوساط الفكرية المختلفة بأن حرية الإنسان عامة وفي مقدمتها الحرية الدينية خاصة شهدت ازدهاراً في كنف الديانة المسيحية في أوربا بصفة عامة والولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا بصفة خاصة[٥٣]، بعد فترات التدني والتردي في الحريات خاصة حرية الاعتقاد التي سادت تاريخ أوروبا إبان الحكم الديني وموقف رجال الكاثولوكية الممالئ للإقطاع والرأسمالية والرجعية فيها والذي انعكس بالتبعية على الدين وتسبب في اعتباره مصدراً لكل ما لحق بالشعوب من ظلم وعنت واستغلال ، ومن ثم هوجم الدين من خلال تصرفات رجاله التي لا تمت إلى مبادئه وتعاليمه بصلة[٥٤].

ولقد أدت ممارسات رجال الدين أو القائمين على أمره في تلك الفترة إلى ميلاد معركة مستمرة حتى اللحظة الراهنة يتصارع فيها نموذجان لبناء الدولة الحديثة ، ولب الصراع (الدين والدولة) أو بمصطلح الخطاب السياسي المعاصر الدولة الدينية والدولة العلمانية ، وشاع اعتقاد تسانده أوساط سياسية عالمية مؤداه: أن علمنة الدولة هي العصا السحرية التي تنقل المجتمعات من حالات المذهبية والطائفية والحروب الأهلية التي تولدها مضامين الدولة الدينية إلى الحرية والتسامح والإخاء مستندين في ذلك إلى تجربتين في التاريخ المعاصر (أوروبا وتركيا).

وهذا يؤكد حقيقة يغفلها أو يتغافل عنها دعاة هذا الاتجاه وهي : أن العنف أو الاضطهاد الديني قد أصاب الديانات السماوية ولحق بها لا لقصور أو لعيب فيها وإنما لما أصاب نفوس أربابها وممثليها من رجال الدين في مرحلة من مراحل التاريخ البشري.

وفي مجال التطبيقات الحية لمبدأ الحرية الدينية هناك العديد من الممارسات يشهدها واقع الدول الغربية تؤكد استمرار التمايز والاضطهاد الديني ، يتمثل أبرزها في عدم السماح لمعتنقي الديانات السماوية الذين تمنعهم عقائدهم من الانخراط في سلك الخدمة العسكرية لمحاربة شعب دون ذنب سوى مطالبتهم بحقوقهم في الحياة ، وتقرير المصير والحرية التي تأباها عليهم الدول الاستعمارية، ففي مثل هذه الحالات يعد ما يوقع من عقوبات على هؤلاء الأفراد بسبب امتناعهم عن أداء الخدمة العسكرية لأسباب دينية أو أخلاقية انتهاكاً لمبدأ الحرية الدينية المعترف بها لهم نظرياً ، واعتداء على حرمة ممارستهم لتلك الديانات دون مسوغ مشروع يسمح بهذا العبث بمقدرات الأديان وحرماتها[٥٥]، فضلاً عما يحدث الآن تجاه الدول التي تتبنى الإسلام كمشروع بديل للمشروع الغربي وما تتعرض له في ظل تكتلات ترصد خطواتها وتكن لها العداء الذي صار يأخذ أشكالاً عصرية جديدة .

ب) الحرية الدينية وتطبيقاتها في الفكر الماركسي:

تنطلق الفلسفة الماركسية أساساً من منطلقات الإلحاد ووأد الدين، وإنكار المسلمات الدينية جميعاً ابتداءً بوجود الرسل والكتب السماوية وانتهاءً بإنكار وجود الخالق عز وجل، ومن ثم جاءت نظرتها للدين على أنه سعادة وهمية تحول دون وصول الإنسان إلى مدارج الكمال والرقي العلمي والمدني، ووفق هذا المنطق الفكري المصاب بخلل لتعارضه مع النظرة الإنسانية جاءت الممارسات فيما يختص بتطبيقات مبدأ الحرية الدينية – الحكومية، لتعزز ذلك الفكر وتنقله من الفضاء التصوري الفلسفي البحت إلى واقع الحياة التطبيقية الملموسة، وذلك من خلال العديد من الخطوات والإجراءات التي تلخصها الدراسة فيما يلي[٥٦]:

١- إصدار التشريعات والأنظمة القانونية التي من شأنها ترسيخ الفكر الفلسفي المادي المنكر للدين، أو فصله عن الدولة باعتبار الدين نقيضاً للحرية ، وسراباً خادعاً لا حاجة للإنسان إليه.

٢- الدعوة إلى عقد المؤتمرات العالمية والإقليمية لأتباع المعسكر الماركسي لتوحيد الموقف العدائي تجاه الدين، ويهدف إلى القضاء على جميع الاتجاهات المنادية بالتمسك به والإبقاء عليه.

٣- السعي نحو استئصال شأفة رجال الدين واضطهادهم ، وتكوين الجماعات الإلحادية المروجة لمبادئ المادية، وعدم الإيمان بالأديان باعتبار ذلك السبيل الوحيد نحو تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان. ولقد بلغ التعسف والاضطهاد مبلغه تجاه معتنقي الدين الإسلامي في الاتحاد السوفيتي المنحل باستخدام طرق مجردة من أدنى معاني الإنسانية التي يتشدقون بها على صفحات دساتيرهم وبياناتهم الرسمية في كل من الماضي والحاضر على السواء.

٤- اعتبار الإيمان بالأديان بمنزلة إخلال جسيم بالنظام العام للدولة، ومن ثم يتعين القضاء عليه بالسياسات المختلفة، أي عن طريق العنف والإكراه تارة ، أو عن طريق بث روح الكفر والإلحاد

ونزع الإيمان والعقيدة الروحانية الدينية من نفوس الناس تارة أخرى بوسيلة الدعاية والإقناع الدعائي الإعلامي.

٥- الترويج لمبدأ مناقضة الدين للتقدم ، والحث على المشاركة السياسية من جانب الشعب في تسيير أمور الدولة، وذلك من منطلق نظرتهم للدين باعتباره أفيون الشعوب أو إلهاءً عن التصدي لمحاربة مشاكله ومتاعبه، والتمسك بمطالبه المجتمعية، ومن هنا كان المذهب الماركسي حرباً على الدين ورجاله[٥٧].

ولكن إذا كان ذلك هو منطق الفلسفة الماركسية وتلك هي ممارسات الدول المؤمنة بها فلماذا لم ينسحب ذلك على علاقاتهم بالدين المسيحي؟.

لم يكن ذلك بسبب تغير في موقفهم من الأديان بقدر ما هو استجابة للعديد من المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى تخبط قلعة الفكر الماركسي وتفككها ووضعت الاتحاد المنحل في موقف فرض عليه مهادنة الكنيسة، ولا يعني ذلك ردّة في الفكر الماركسي المنكر للأديان كلّها، فما زالت الاضطهادات الدينية باسم السياسة تصنع مجازر ومذابح في العديد من الجمهوريات التي كانت تتبعه سابقاً تنتفي معها – ليس فقط الحرية الدينية التي أنكرها الفكر الماركسي أصلاً – بل كل المعاني والقيم والحقوق الإنسانية.

٢ – الحرية السياسية:

كثرت الكتابات المعنية بضبط المفاهيم حول علاقة الحرية السياسية بالحرية الفردية من حيث المفهوم ، وأسفرت عن العديد من مواطن الاتفاق والاختلاف بين مفهوم كل منهما ، وانتهت إلى أن " خاصية التلازم العملي تجمع بين النوعين"[٥٨]، من حيث إن الحرية الفردية شرط الحرية السياسية من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن النظم السياسية هي التي تقنن وضع الحرية الفردية من خلال ما تتخذه من تشريعات وما تقره أو ترفضه من ممارسات الأفراد.

ولما كانت الدراسة معنية في هذا الخصوص بطرح الحرية كأحد المضامين الرئيسية للمواطنة في الفكر المعاصر فإن المعالجة تركز على الجوانب ذات العلاقة بمضامين الوطن والمواطنة وكيفية تعميق قيمها لدى الأفراد والآليات الناجزة في هذا الصدد وفق فلسفة المجتمع في النموذجين اللذين يشكلان طرفي الفكر الغربي المعاصر وما أسفر عنه الواقع المعاصر من تطبيقات وممارسات.

النموذج الأول:

لا يكاد ينفصل تناول الحريات السياسية عن الديموقراطية في هذا النموذج – الذي يعبر عن تجربة الولايات المتحدة الأمريكية ومعظم دول أوربا الغربية - على اعتبار أن الديموقراطية تعد – من وجهة نظرهم – أحدث إفرازات التطور التاريخي للجذور الفكرية والفلسفية التي توجه مسيرة مجتمعاتهم، والإبداع الأكثر تحقيقاً لممارسة الحريات الأساسية ومنها الحرية السياسية . فالنظام الديموقراطي ليس بناءً مصطنعاً من قبل منظرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين ، بل إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى ، استمد كثيراً من قوانينه من الأنظمة السياسية التي سادت في أوربا في القرون الوسطى، ومن

التراث الحضاري الإنساني، وتحولت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها، وكان للتطور العلمي تأثيره في نمو الإنتاج وفي تقدم وسائل النقل ، كما كان لاتصال الأوروبيين خلال حجّهم وحروبهم الصليبية مع المسلمين أثر في انقلاب البنيان والقيم الاجتماعية [٥٩].

لقد كان لاتصال أوربا بالعالم الإسلامي وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في إيقاظها من غفوة الإقطاع وغيبوبة الدين الكنسي ودكتاتورية الملوك والارستقراطيين ، وعليه فإن الدوافع الحقيقية وراء نشأة وتطور الأصول الفكرية للحرية السياسية في الفكر الليبرالي جاءت كردة فعل تجاه الكبت والمظالم والقمع والاستبداد الذي مارسه التحالف بين الإقطاع والكنيسة ردحاً طويلاً من الزمن وفق تصورات ومنطلقات غير صحيحة تبلورت فيما يسمى "بالنظريات الثيوقراطية" وهذا ما دفع مفكري أوروبا وفلاسفتها إلى البحث عن أسانيد فكرية جديدة تخرجهم من ظلمة الاستبداد إلى نور الحرية وتساعدهم على هدم بنيان الأسس التي بنيت عليها تلك المظالم فوجدوا في الحضارة العربية الإسلامية – التي كانت المنارة الهادية وقتئذ - بعضاً من سلاحهم الفكري ، كما راحوا يتلمسون جزءاً من زادهم الفكري في تعاليم الدين المسيحي ، ويفسرونها بما يخدم أهدافهم وتطلعاتهم ، وأخيراً راحوا يتأملون في الحياة البشرية ابتداءً ، وفي كيفية نشأة السلطة التي تحكم الجماعة؟ فهداهم تفكيرهم إلى حيل فكرية زعموا أنها أصل نشأة السلطة، وقد تبلورت تلك الحيل فكونت ما يعرف في التاريخ الفكري بـ "نظريات العقد الاجتماعي"[٦٠].

ثم تتالت التأويلات والتفسيرات حول هذا الأساس المفترض للسلطة حتى خرجت إلى الحياة الاجتماعية فلسفة جديدة حملت من الملامح والخصائص ما يميزها من غيرها من النظريات والفلسفات الأخرى، وهي التي عرفت فيما بعد "بالمذهبية التحررية" التي انتهت إلى أن الفرد هو المحور والأساس لأي تنظيم سياسي ، وأنه الغاية والمقصد من كل تنظيم أو تشريع ، وإذا كان للسلطة حق وضع بعض القيود التنظيمية التي تضمن للأفراد استخدام حقوقهم الطبيعية استخداماً رشيداً فلا يجوز لها أن تسرف في استخدام هذه القيود التنظيمية لأنها في هذه الحالة ستخرج عن غايتها[٦١].

ثم ما لبثت أن تعرضت المذهبية التحررية في صورتها التقليدية بأصولها المستمدة من الفكر المسيحي ، ونظريات العقد الاجتماعي عند كل من "هوبز" و"لوك" و"روسو" ومدرسة الطبيعيين إلى نقد تولد عن ظهور "المذهب الاجتماعي" ، وهذا المذهب لا يمثل في الحقيقة فكراً جديداً مستقلاً بأصوله وأسسه ، إذ إنَّه لا يعدو أن يكون مجموعة رؤى فكرية تدور في فلك الملامح العامة للمذهبية التحررية . وقد قصد بتلك الرؤى الفكرية الحدّ من جموح النزعة الفردية للمبادئ التحررية التقليدية ، والتخفيف من حدتها لصالح النظام الجماعي ، أي أنه قصد من هذا المذهب إعلاء إرادة الجماعة على إرادة الفرد ، بغية إحداث التوازن الذي أخلّ به تطرف النزعة الفردية واتقاء لشرور النزعة الثورية التي تبنتها المذهبية الوضعية في صورتها الشيوعية[٦٢].

ولقد انعكس التحول الفكري في الجانبين: الاقتصادي والاجتماعي، على الميدان السياسي فبعد أن كانت الديموقراطية في ظل المفهوم التقليدي ديموقراطية محكومة أضحت ديموقراطية حاكمة، فالفكر الديموقراطي الغربي بعد أن رصد مساوئ الديموقراطية المحكومة وصل إلى اقتناع تام بأن التوسع في منافذ الحرية السياسية يسمح بضبط التوازن في حركة الحياة الاجتماعية ، وأن ممارسة الحرية السياسية في دائرة مغلقة تعمي الأبصار عن إدراك مواطن الخلل ووأدها في الوقت المناسب .. ومن ثم لم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الاجتماعي الدائم ، مقتصراً على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، بل اضطرت تحت الضغوط الجديدة المتنامية - للنقابات، والرأي العام ، والأحزاب المنظمة القوية ، وعديد من الجماعات التي تحاول صياغة توازن جديد - إلى التدخل الفعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية[٦٣].

وقامت الثورة السياسية المعاصرة في الغرب على هدم فكرة الدين في بناء الدولة وعلمنتها في صياغة قوانين – حسب زعمهم – تتجاوز الدين لتشمل كل الموروث الإنساني ومعطيات العلم والحضارة على اختلافها وظهر مصطلح جديد في خطابهم السياسي "دولة القانون" ليؤكد دعامتي الدولة الغربية المعاصرة في:

* الشرعية:

بمعنى أن تخضع تصرفات الحكومة لقواعد ثابتة وأكيدة يستطيع الأفراد وفقها المطالبة باحترام هذه القواعد ، فالشرعية تحديداً هي: تقيد السلطة بقانون قائم صدر وفق إجراءات متبعة ، وعلى الدولة أن تمتنع عن أي فعل لا يتماشى مع النظام القانوني السائد وتلتزم في الوقت نفسه باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع[٦٤].

* السيادة:

وهو مفهوم رئيسي من مفاهيم الدولة الغربية الحديثة يتلخص في اعتبار الدولة سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى، خاصة في مجال التشريع ، فهي لا تعرف بجانبها أو فوقها سلطة أخرى، إنها سلطة فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع[٦٥]، فالقانون الموضوع من قبل الدولة له صفة الشرعية وإن خلت منطلقاته من أي أسانيد دينية ، ومن ثم يتضح إلى أي مدى أقام المفكرون الوضعيون أو الهاربون من استبداد الكنيسة تصورهم للدولة الذي يجعلها المبدأ والغاية لكل شيء وعلى الفرد أن يمارس حريته السياسية في ظل هذا الإطار.

النموذج الثاني :

ويعبر هذا النموذج عن الماركسية التي تولدت من رحم المظالم- التي أفرزتها المذهبية التحررية التقليدية- لتقدم نموذجاً فكرياً امتد نسيجه إلى الله والكون والحياة والإنسان، ونبعت من عدة أصول فكرية يتمثل أبرزها في :

المنهج الجدلي : الذي استعاره ماركس من هيجل . ونقطة انطلاقه هي الاعتقاد بوجود التناقض في طيات الأشياء والأفكار ، وأن الاعتقاد بوجود هذا التناقض هو حجر الزاوية في فهم الحقيقة ، فكل إثبات للحقيقة يحمل في الوقت نفسه نفياً لها ، ومن امتزاج النقيضين يتولد التآلف بينهما ، وهذا التآلف يقرب الإنسانية إلى فهم الحقيقة ، ولكن هذا الميلاد المتآلف ليس عنواناً للحقيقة ، بل هو تآلف نسبي ، وتظل النسبية سائرة في توليد الفكرة ونقيضها إلى أن تصل إلى الحقيقة المطلقة الخالية من التناقض والتي هي أشبه بفكرة الألوهية(٦٦).

وذهبت الفلسفة الماركسية إلى القول: إنَّ الجدلية محكومة بقوانين أساسية وصفت بأنها قوانين علمية . وقد حصرها "إنجلز" في ثلاثة قوانين هي : قوانين تحول الكم إلى كيف والعكس، وقانون اتحاد الأضداد، وقانون نفي النفي ، إلا أن "ستالين" أشار إلى أن نظام الجدلية محكوم بأربعة قوانين أساسية هي: الارتباط ، والتطور ، والكم والكيف ، والتناقض(٦٧).

وتطورت الجدلية في الفكر الماركسي لتكتسب أساساً جديداً وهو الأساس المادي بدلاً من الفكرة التي هي الأصل لدى "هيجل" ، واعتبر كل من ماركس وإنجلز أن المادة هي الأصل وإنها سابقة في وجودها على وجود الفكرة ، وأن النظم الإنسانية والوعي الإنساني ليس سوى انعكاس لهذه الأسبقية ، ومن هنا عُرف الجدل بأنه "علم القوانين العامة للحركة والتطور والطبيعة ، والمجتمع الإنساني ،والتفكير ، والوعي"(٦٨). وأضفى على المادة صفات الأزلية والأبدية، ومن هذا المنطلق المادي البحت للفلسفة الماركسية سخر فلاسفتها من القول بوجود خالق مسير ومسيطر لهذا الكون، وعليه فقدت فكرة "الألوهية" - حسب تحليلهم – كل محتواها.

وأخذ المنهج الجدلي منحى تطبيقياً ممثلاً في المادية التاريخية التي تذهب إلى أن الوجود المادي هو الذي يحدد التفكير الاجتماعي، وأن الوضع المادي والاقتصادي هو الذي يكيف شكل الحياة البشرية في أي وقت من أوقاتها، وفي أي طور من أطوار حياتها ، وأنه هو الأصل الذي يفرز الأفكار والمشاعر والمؤسسات والنظم التي تنشئها البشرية بغية ضبط حركتها الاجتماعية(٦٩). فالأوضاع الاقتصادية هي التي تتحكم في التفكير الاجتماعي ومن ثم تختلف النظم الاجتماعية باختلاف الفن الإنتاجي المعمول به في كل زمان ومكان.

كما أقرت – الماركسية - الصراع الطبقي قانوناً أساساً في النظم الاجتماعية القائمة على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وهذا ما يسفر في النهاية عن سيادة منطق الصراع بين معسكرين داخل المجتمع الواحد هما البرجوازية والبروليتاريا .

وأسفر ذلك عن العديد من القوانين الاقتصادية بوصفها البنية التحتية لأي فكر اجتماعي يظهر، ومن هذه القوانين التي تحكم الصراع الطبقي في ظل النظام الرأسمالي ما تضمنه كتاب رأس المال لماركس "قانون العمل وفاقد القيمة" ،" قانون تراكم رؤوس الأموال" ، "وقانون الإفقار المطلق" ،" وقانون الأزمات". وهذه القوانين الأربعة هي أساس وجود الصراع الطبقي بين الأقلية المخدومة ، والأغلبية الخادمة ، وهذا الصراع سينتهي حتماً – وفقاً لقانون التناقض وصراع الأضداد – بالقضاء على النظام الرأسمالي الذي يجب أن تهرع الغالبية الخادمة إلى المساعدة على التعجيل بانتهائه عن

طريق الثورات الاجتماعية بين شطري المجتمع من خلال الوعي الطبقي لكل منهما، والتنظيم الخاص بالدفاع عن المصالح الخاصة بهم . وقد حسمت الماركسية الصراع لصالح طبقة البروليتاريا وهو ما سميّ عندهم بالحتمية التاريخية فإلى أي مدى انعكست هذه الأصول الفكرية على ممارسة الحرية السياسية في هذا النموذج؟

تعد الحرية السياسية في الفكر الماركسي حلقة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بباقي حلقاته الفكرية ومفاهيمه السياسية إذ ينظر إلى السلطة على أنها أداة قهر طبقي تمسك بزمامها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، ووفق ماديتهم التاريخية رأوا أن السلطة تمر بمرحلتين: مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، والمرحلة العليا للمجتمع الشيوعي .

وتذهب الماركسية إلى أن الحرية السياسية لن تتحقق في صورتها الإنسانية التي يرى الفرد نفسه في ظلها إلا في المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي ، ومادامت المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي هي الإطار الإنساني الأمثل للحرية السياسية في صورتها الحقيقية فإن ذلك مرهون بتحقق الشروط الموضوعية التالية[٧٠]:

١- زوال الفن الإنتاجي القديم ، وزوال البناء العلوي المنبثق عنه ، ويعني قدرة طبقة البروليتاريا التي تتولى السلطة في أولى مراحلها على مساعدة المبادئ الجدلية التي تحكم علاقات الفنون الإنتاجية ، وما يقتضيه منطقها من انتقال هذه العلاقات الإنتاجية من الطابع الفردي المستقل إلى الطابع الجماعي الذي لا استقلال فيه.

٢- تحقق الوفرة الإنتاجية وزوال تقسيم العمل وذلك لزوال التقسيمات المعهودة للعمل وانعدامها، ومن ثم زوال الطابع القهري للسلطة الذي هو بيت الداء لكل العلل الاجتماعية ومنها الحرية السياسية.

٣- تشبع الفرد بفكر المرحلة الجديدة إذ إنَّ الطابع القهري للسلطة لن يضمحل فتؤتي الحرية السياسية ثمارها إلا إذا وجد الإنسان المشبع بالتجرد والإيثار بدلاً من الأثرة والأنانية اللتين هما من سمات المجتمع الطبقي.

٤- انتصار الشيوعية على النطاق العالمي وتعني القضاء على الرأسمالية في جميع البلدان وانتصار الاشتراكية والشيوعية على النطاق العالمي.

ولو تأملنا في كل ما تقدم نجد أن التحليل المذهبي للماركسية ينتهي إلى القول: إنَّ الإطار الحقيقي لممارسة الحرية السياسية يكمن في المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي ، حيث ينتهي الطابع القهري للسلطة ، ويذبل ليحل محله الطابع التلقائي لإدارة الأشياء .

فإلى أي مدى يعد ذلك ضرباً من الخيال الزائف ؟ وهل تحقق بالفعل ذلك المجتمع الملائكي الأرضي الذي بشرت به ؟

(ج) نقد الحرية من منظور إسلامي :

إن أنظمة الحكم التي هي أساس الحرية وميزانها لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات – رغم أهمية ذلك – بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عن العدل والحق والخير وعن النقيض (الظلم والباطل والشر) وعما يجعل هذا العمل خيراً أو شراً ، عدلاً أو ظلماً، حقاً أو باطلاً . إن من الممكن ببساطة استيراد النظم ونقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى ، أما نقل الروح العامة وبنية الأفكار وقواعد التشريع فأمر عسير إن لم يكن مستحيلاً ، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة التي تُستلهم من الإطار العام لمرجعية المجتمع وثوابته وحركة حياته اليومية وأهدافه .

من هذا المنطلق تأتي حيثيات نقدنا للحرية في الفكر الغربي بشقيها (الدينية والسياسية) في كلا النموذجين اللذين تم عرض أهم الأصول التي تحدد ملامح الروح العامة والتطبيقات الواقعية في المجتمعات التي آمنت وتشكلت وفق هذه الأصول .

وتناول هذه الأصول وتلك الممارسات بالتحليل والنقد يتم في إطار ذلك النظام الإسلامي الفريد، وكذا في ضوء ما أسفرت عنه النتائج التطبيقية للفكر الغربي والتي تضم بين جنباتها كثيراً من معاول هدم الفكر نفسه، ودلالات على خلله وشواهد نفي لكثير من الدعاوى الإعلامية التي تنطلي في كثير من الأحيان على حفنة من المثقفين الذين تشكل وعيهم وفق مؤشرات هذه الثقافة أو تلك .

ويتضح ذلك من خلال النقاط التالية :

أولاً : لقد جاء التنظيم الإسلامي للتمتع بالحريات الدينية متسماً بالعمومية والشمول بمعنى عنايته بكفالة تلك الحرية بصورة متساوية لمعتنقي الديانات السماوية كافة من المسلمين أساساً أو غيرهم ممن يعيشون في كنف الدولة الإسلامية من بين معتنقي الديانتين السماويتين (المسيحية واليهودية) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى جاء التنظيم الإسلامي مغلفاً بروح السماحة والاختيارية المطلقة القائمة على عدم الإكراه على اعتناق الإسلام من تابعي الديانات السماوية الأخرى .

ومن الآيات الدالة على كفالة الإسلام حرية العقيدة لكل إنسان في اختيار دينه والنهي عن إكراه الناس على الدخول في الإسلام موضحاً لهم بالحجة والبرهان طريق الهداية والرشاد من طريق الغواية والضلال قول الحق عز وجل **"لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"**[٧١].

وفي مجال كفالة حرية العقيدة لغير المسلمين من الكتابيين المقيمين في الدولة الإسلامية

قوله تعالى:**"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"**[٧٢] .

وإذا كان الإسلام قد أسس نظريته في الحرية الدينية على الركنين السابقين : عدم الإكراه على الدخول فيه، وتعليق ذلك على المشيئة الإلهية في الهداية إلى الإيمان، فإنه قد تميز في دعوته إلى الشريعة الإسلامية واعتناق الدين القائم على مخاطبة العقل أداة الفكر والتدبر وليس على أساس من الاتباع

والتقليد المتواتر وذلك في إطار الحكمة والموعظة الحسنة الموصلة إلى العقيدة السليمة والحق والصواب وفي ذلك يقول جل في علاه " **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**"[٧٣].

وقوله تعالى "**وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**"[٧٤].

ومن الآيات السابقة وغيرها من الأحاديث النبوية وكذا العديد من وقائع التاريخ الإسلامي وأحداثه– ما لم يتسع المقام لذكره – يتضح أن معالم وأسس الحرية الدينية اعتقاداً إيمانياً، وعبادة روحانية ، وممارسة للشعائر الدينية ترتكز على مبادئ ثلاثة هي :

مبدأ عدم الإكراه أو الإجبار على اعتناق الدين الإسلامي ، ومبدأ احترام الديانات السماوية الأخرى ، وكفالة حرية إقامة الشعائر الدينية للكتابيين ، ولقد تحقق بالفعل الاحترام والرعاية الكاملتان لمشاعر أهل الكتاب من أهل الذمة، وكفالة تمتعهم بالحرية الكاملة في إقامة طقوس وشعائر دينهم فلم تمتد أيدي الإسلام بسوء إلى بيوت عبادتهم لتهدمها أو تخربها، ولم يقتحموها عليهم أو يروعوهم فيها ، وذلك امتثالاً لأمر المولى عز وجل ، بل إن أئمة المسلمين حرصوا على تنفيذ ذلك المنهج من خلال معاقبة من يعتدي عليهم بقول أو فعل أو فتنتهم في دينهم وهو الأمر الذي جعل هؤلاء يقدرون سماحة الإسلام حق قدرها ويؤمنون بما جاء به من مبادئ الحرية الدينية مما دفعهم مختارين إلى الدخول في دين الله أفواجاً[٧٥].

ثانياً: وضع الإسلام بعض المبادئ والقيود الأساسية المقترنة بمبدأ الحرية الدينية حماية لها من عبث العابثين أو النفاذ من خلالها إلى التلاعب بشريعة الله وهي :

١. إن حدود الاعتراف في النظام الإسلامي بالحرية الدينية لا تمتد لتشمل غير الديانات السماوية من العقائد الدنيوية أو ما يطلق عليه خطأ تسمية الديانات الوضعية فجميعها يضم معسكراً واحداً هو معسكر الإشراك بالله عز وجل ومن ثم فلا حرية دينية لأتباعها في الإسلام .

٢- إن مناط الحرية المعترف بها للكتابيين لا يتضمن ممارسة تلك الديانات المنسوخة شرعاً لأي خطر أو إخلال بالدين الإسلامي الخاتم أو مساس بمشاعر أتباعه ، أو التطاول على الإسلام أو المساس بحرماته بدعوى الحرية الدينية .

٣- لا يسمح للمسلم بالخروج عن الإسلام وقطعه أو الرجوع عنه بالارتداد إلى غيره من الديانات السماوية سواء كان مسلماً أصلياً أم انضم إلى زمرة المسلمين لقوله ه "**من بدل دينه فاقتلوه**" وذلك لسد باب إلحاق الأذى بالمسلمين، أو التلاعب بالعقائد الدينية والاتجار بها وإخضاعها للنزوات والرغبات الهوجاء الجامحه وحماية للحرية الدينية من العبث والفساد[٧٦] . كما أن الإسلام لم يجعل سبيلاً لغير المسلم على المسلم في مجال ممارسة الحرية الدينية.فحرم على المسلمة التزوج بغير المسلم ، وحرم على المسلم الزواج بالمشركة أو غير الكتابية .

ثالثاً: فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية كان لها فضل السبق في إقرار الحريات ووضع الضمانات الأساسية الكفيلة بحمايتها ووقايتها ضد أخطار الاعتداء عليها قبل تصدي الشرائع الوضعية لهذه

المهمة بعدة قرون فإنها تنطلق من منطق التكريم الإلهي للإنسان على سائر المخلوقات وتأتي جميع الحريات لتحفظ له كرامته . جاء ذلك تشريعاً وتنظيماً يقي الإنسانية شرور ومخاطر التخبط في المفاهيم والتناقض في الرؤى والاحتكام إلى الأهواء والاجتهادات الوضعية التي آلت بالإنسان إلى صراعات سلبته السعادة والهناء وانحرفت بفطرته . ويفسر ذلك اختلاف مفاهيم الحرية باختلاف الأزمان في النصوص الشرعية الوضعية قديمها وحديثها وعدم بلوغها آمال البشرية وطموحاتها .ولعل في ثبوت تلك الحقيقة بكامل أبعادها، والثبات والاستقرار في الأسس والتشريعات الإسلامية ما يؤكد أن الحرية بمضامينها لن تتحقق بشكل مستقر في معناها ومبناها إلا من خلال المنهج التنظيمي الشرعي الإسلامي .

رابعاً : إن المناهج الوضعية على اختلاف مشاربها وأصولها الفكرية ، وتباين وثائقها العالمية أو الداخلية، وتفاوت درجات الإلزام، تجعل مدلول الحرية يدور حول مفاهيم الاعتراف للإنسان بإمكانية القيام بجميع الأعمال التي لا يحظرها القانون شريطة الالتزام قانوناً بعدم إضرار الآخرين، وهو ما يحصر الحقوق والحريات في مجال المراقبة القانونية .

ويغيب عن تلك النماذج ما أقره المنهج الإسلامي من سمو ورقي بصدد عمليتي الإباحة أو الحظر في الأعمال والتصرفات البشرية إلى مدراج أعلى من ذلك بحيث لا يقف عند حدود النصوص المدونة بوصفها شعاراً حامياً للحرية، وإنما يجعل من الأخلاق والضمير الإنساني رادعاً ووازعاً داخلياً وخارجياً في آن واحد، وهو بهذا يقر مبدأ التقويم والرقابة الذاتية إلى جانب التقويم والرقابة الخارجية .

خامساً: إذا كانت التجارب البشرية قد أثبتت أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً، فإن استناد حقوق الإنسان في الحرية وغيرها إلى خالق الكون يعطيها قدسيه تخرج بها عن سيطرة حزب أو رؤية فلسفية أو نظرية وضعية تتلاعب بها كيف شاءت ويجعلها أمانة في أعناق كل المؤمنين باعتبارها واجباً دينياً ويعطيها أبعادها الإنسانية بمنأى عن كل الفوارق الجنسية والإقليمية والاجتماعية كما يعطيها شمولاً وإيجابية تخرج بها عن الشكلانية والجزئية، لأن الله خالق الإنسان وهو أعلم بما يصلح فطرته وهو سبحانه أعلم بالحاجات الحقيقية لمخلوقاته، ومن ثم يغلق أمام السلطة الثيوقراطية كل منفذ فلا كهنوت يملك التحليل والتحريم وإنما الذي يحلل ويحرم هو الله. وهو الغني عن العالمين لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية وهذا ما يعطي الحقوق صفة العدل المطلق . ويجند كل مؤمن للدفاع عنها كلما انتهكت، فالظلم واجب رفعه، والمعروف واجب تحقيقه ، ومن ثم فالحرية في الإسلام أمانة، ومسؤولية، ووعي بالحق والتزام به، وهكذا تضع المقاصد الشرعية بيد المسلم ميزاناً يزن به مسالكه ، وسلماً من القيم تنتظم على درجاته ، وتهتدي به حريته ، وتتحدد حقوقه وواجباته .

سادساً : تعد السلطة في الإسلام فريضة شرعية ، وهي ليست غاية في حد ذاتها، ولكنها وسيلة فحسب أقرها الشارع الحكيم – سبحانه وتعالى- لتتولى تنفيذ أمره وشرعه ، ومن ثم فليس الحاكم الأعلى في الدولة – في نظر الإسلام – هو الدولة نفسها، وإنما هو يمثل سلطتها فحسب، وينوب عن الأمة في تنفيذ مشروعها الحضاري على النحو الذي أراده الله . ومن ثم فالسلطة في الإسلام مطيعة قبل أن تكون مطاعة لأن السيادة في إطلاقها هي للشرع وليست للسلطة [٧٧] .

وترتكز الحرية على الركن الأول من أركان الإسلام وهو التوحيد فمن منطلق هذا الركن يؤمن كل من الفرد والجماعة بأن الله وحده هو المعبود وأن الناس بعد ذلك هم جميعاً وبغير استثناء أشباه وأنداد. ومن الثمار الرئيسية لهذا الاعتقاد أن يصبح عقل الفرد وفكره وسعيه في حالة تحرر كامل، لا يحكمه ولا يقيده إلا الشرع بأوامره ونواهيه على النحو المثبت في الكتاب والسنة .

ومن هذا التأصيل الإسلامي للحرية يظهر التكريم الذي يفوق أي تكريم سياسي ناله الإنسان أو من الممكن أن يناله في النظم التحررية الوضعية ، كما يفوق التكريم الاجتماعي الذي يدعيه الماركسيون أو النظم الشيوعية.

ولقد عبر الفكر الإسلامي عن الحرية السياسية بمصطلح الشورى، وهو اصطلاح دقيق لأن الشورى تعني طلب الرأي وإظهاره. وتمثل الشورى أساس الحكم. أما الشكل الذي يتم فيه تجسيد هذا المبدأ فهو أمر متروك للمعطيات المكانية والزمانية شريطة اتساقه مع إطاره الحقيقي وهذا ما أنتج تنوعاً في صور الحكم الإسلامي الأمر الذي لا يؤكد صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان فحسب بل إن الإسلام يُصلح كل زمان ومكان .

سابعاً: إذا كانت الديموقراطية تستند ظاهرياً في الفكر الغربي إلى شخصية الإنسان الفرد وارتبطت نشأتها بالصراع ضد الكنيسة وحكم الملوك الإطلاقي من أجل تقييد سلطانهما وردهما إلى الشعب مصدراً وحيداً لها فإن ذلك طبعها بطابع الفردية والروح القومية واللادينية والشكلانية ، أما الحكم الإسلامي فلا يعرف الانفصال بين الحكم وبين الأمة ، لأن الحاكم لا يمكن أن يسن من التشريع ما يخالف به الدين ، فكل القيم والمثل والإصلاحات إنما تستمد من الإسلام وتجاربه التاريخية النموذجية في التطبيق الأمر الذي أغنى المسلمين عن الحاجة إلى وضع مواثيق لحقوق الإنسان والمواطن ما دام أن يقينهم تاماً واعتقادهم راسخاً بأن الصورة الأمثل للإنسان فرداً أم جماعة قد تضمنها الكتاب العزيز .

ثامناً: إن السلطة التي تدعي النظم الغربية أنها تلاشت وأصبحت للشعب أو الفرد عن طريق الديمقراطية وآلياتها في الترشيح والانتخاب ومؤسسات المجتمع المدني لم تتلاش بل عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد من كل جانب، كيف لا وقد احتكرت وسائل البطش والإغواء: السلطة والثروة والإعلام والثقافة دون منازع، الأمر الذي هيأ لها مجال الهيمنة والسيطرة .

ليس السند الأساسي للحرية السياسية والاجتماعية في الغرب -الرأسمالي والاشتراكي- هو الإيمان بالإنسان فرداً مكرماً ، ولا الجماعة قيمة مصدرية للحقوق والحريات، ولا الدين ولا الطبيعة الإنسانية وإنما "موازين القوى" القوة والسيطرة والثروة، وحتى في الوقت الذي يتبنى فيه الغرب موقع الريادة لنشر حقوق الإنسان والدفاع عنه ويعقد المجالس والهيئات القضائية والإدارية والإعلامية والاقتصادية لصيانتها "فهو مخادع" ، فما يدعيه للإنسانية جمعاء ليس إلا للمواطن الغربي فقط .

تاسعاً: إن الديموقراطية الغربية ليست إلا ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبي ، تنحصر مهمتها في ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار ، وليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلا تجسيداً لنتائج تلك الروح الفاشتية ، ومهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية فإنه لا يتعدى النطاق

القومي، الأمر الذي يجعل الديموقراطية مرتبطة- لا محالة- بفكرة القومية أو العنصرية ، وحرياتها وحقوقها لا تتجاوز في أفضل الحالات نطاق الشعب بل الطبقة المهيمنة . فلا عجب أن نجد أعرق الديموقراطيات المعاصرة أوغلها في الوحشية والاستبداد بالشعوب الأخرى[٧٨]. ولأنها لا تستند إلى قيم مطلقة غير قيم اللذة والسيطرة وحق الأقوى فإن حريتها لا تحدها غير القوة ومن ثم فمجتمعاتها مضطربة ، متقلبة ، ممزقة ، تتخبطها الأطماع ، وتحكمها شتى ضروب الخداع والغش والبطش، وما دام انعدام وجود قيمة مطلقة تعلو إرادة الإنسان ، فلا أمن معها للضعيف .

عاشراً : إن تصور الفعل الحر على أنه الفعل الخالي من الإكراه يؤكد الطبيعة السلبية الميكانيكية للحريات الفردية وما تنطوي عليه من العوائق الذاتية للإرادة الحرة كسيطرة الاندفاعات والنزوات أو غياب الوعي ونقص المعرفة، فضلاً عن أن الإكراه يمكن أن يتخذ صوراً شتى قد تبلغ مبلغاً كبيراً من الدقة والدهاء والخفاء ، وهو ما يحصل فعلاً في مجتمعات الديموقراطية الشرقية والغربية التي تحكم المؤسسات فيها سيطرتها على أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف وهذا ما يجعل لها نفوذاً عظيماً على عقول الجماهير وتكييف أذواقها .

وليست الحملة العالمية التي تديرها المؤسسات الأمريكية وأتباعها هذه الأيام على ما تسميه بالخطر الأصولي على أنه إرهابي متوحش خطر على الحضارة إلا مثالاً واحداً على أساليب الإكراه المعاصر التي تمارسه الدولة الحارسة للميثاق العالمي لحقوق الإنسان الأمر الذي يؤكد شكلانية الحريات العامة وسلبيتها وخواءها في غياب أساسي فكري متين ثابت يقوم عليه البناء العام للحرية.

فعن أي إنسان يتحدثون؟ وأين تلك الديموقراطية التي يحاولون نشرها والدفاع عنها ؟ إنها من دون المواثيق العالمية والدولية تفتقر إلى الأساس القيمّي الذي يكفل البقاء والانتشار لأي ممارسة أو مفهوم، ولا أساس للحريات في الغرب سوى جملة من الملابسات والأنسجة التاريخية والاجتماعية والثقافية والمصالح لقوى معينة مهما بلغ اتساعها وإنسانيتها لا يمكن أن تتجاوز المركزية الغربية. وبذلك تسقط كل المقولات التي أحرزتها الجذور الفكرية للحرية الغربية، ولا تصلح – ليس فقط للتعميم- وإنما للبقاء والاستمرار. كما تتناقض مع الدعوات الجديدة لمفهوم المواطنة العالمي.

حادي عشر: فيما يتصل بالنموذج الشيوعي فإنه لا يعدو كونه إغراقاً خيالياً أملته ظروف تاريخية معينه، يشهد بذلك انهيار الاتحاد السوفيتي عن عمر قصير . كما أن الخواء العقدي الذي قامت عليه الفلسفة الماركسية – والذي يعد في نظرنا السبب الأساسّي في انهيار معقله – يخرج بذلك الفكر عن دائرة المنطق والتحليل كما أن الواقع المعاصر لدوله تشهد تحولات اجتماعية تحمل في طياتها نقداً لكل ما أسفر عنه الفكر الماركسي .

خاتمة الدراسة:

تمثلت مشكلة الدراسة في بحث مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر وما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات وأبعاد سياسية واجتماعية أمكن إجمالها في "المساواة" "والحرية" .

وحسب منهجية الدراسة تم تتبع الأصول الفكرية التي تمثل منابع الفكر الغربي المعاصر في تحديد معنى كل من المساواة والحرية ، وتحليل أبعاد كل منهما، والتطبيقات التي نتجت عنها في كل من المعسكرين : الليبرالي / الديموقراطي، والشيوعي / الاشتراكي ، ونقد المفهوم والممارسات من المنظور الإسلامي .

ونخلص هنا إلى تأكيد عدة أمور يعد من أهمها :

* ثمة مجموعة من الملابسات تحيط بمفهوم المواطنة ببعديه (المساواة والحرية) تضع القيود على صلاحيتها للدول غير الغربية وتحتاج إلى مراجعة لمدى صلاحيتها للدول الغربية نفسها منها :

- أن مفاهيم المواطنة والمساواة والحرية في جوهرها الغربي لا تعدو أكثر من كونها نتاج حركة الفكر البشري الأوربي في سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي مرّ به، ومع هذا يضفي عليه نوعاً من العمومية والعالمية التي تخرج هذه المفاهيم عن إطارها الزماني والمكاني.

- أن تفسير حركة التاريخ وفهم العالم الآخر تم وفق العقلية الأوربية ومن ثم فالتجارب والصراعات التي يتناولها ويقترح العلاج لها تعبر عن وجهة نظره لا عن واقع العالم المدروس، وهذا ما يضع العديد من التحفظات وعلامات الاستفهام نظراً لما يكتنف التناول الأوروبي من محاذير عقائدية وعنصرية .

- أن التاريخ الحديث والمعاصر للدول الغربية عموماً يضع فكرها اليوم في مأزق ناتج عن التناقض الحاد بين الاستعمار والاستغلال والاستنزاف وغير ذلك من الممارسات وبين المواثيق العالمية والجمعيات الإنسانية التي تعبر من خلالها عن مساندتها بل ودفاعها عن الحقوق الإنسانية والمبادئ السامية .

- يلاحظ من التناول الغربي للمواطنة وأبعادها اعتماد الفكر على مفهومي الخطية والجبرية في تحقيق المساواة والديموقراطية، فكل دول العالم يجب أن تتبع الخط الغربي في هذا المجال، وأنه لا سبيل لتحقيق المساواة إلا باتباع هذا الخط الذي تمثل دول الديمقراطية الليبرالية قمته، وتصنف المجتمعات البشرية طبقاً لقربها أو بعدها عن هذا الخط.

- ثمة تغافل من الطروحات الغربية لطبيعة المجتمعات الأخرى بمكوناتها الدينية والثقافية والمؤسستية، ومن ثم تقويم إمكانية التغيير للمجتمعات التي ليست على صورتها بما في ذلك منطلقات الاعتقاد وأسس الثقافة وأنماط التفكير ومنطلقاته وحتى النظم والمؤسسات وهذا ما لا يمكن تحقيقه نظراً لما تمتلكه المجتمعات من ميراث ديني تاريخي ومخزون ثقافي وروحي ونفسي.

- أن كون طبيعة الشريعة الإسلامية موحى بها من عند الله، وخاتمة لا يأتي بعدها شرائع أخرى تجعل ما قدمته عن الإنسان والحياة والكون نموذجاً يستوعب البشرية بأكملها يصلح

كل زمان ومكان، ومن ثم فإن صفة العالمية والعمومية والديمومة هي من صفات الشريعة وإحدى مكوناتها ، فما الجدل والصراع وكثرة التغيرات والتطورات وتعدد المواثيق والبيانات ، والهيئات والاجتماعات، وتطور الدساتير والقوانين في العالم غير المسلم إلا نتيجة حتمية لاعتمادهم على اجتهادات وضعية ما تلبث أن تُهدم في ذاتها متى خرجت عن إطارها الزماني والمكاني .

- يرفض الشرع الإسلامي الاعتماد على أي مصدر – خلاف ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية – لتحديد أبعاد حركة الإنسان والمجتمع والقيم والحقوق والواجبات، فالشريعة شاملة لجميع أبعاد الحياة البشرية بكل دقائقها وتفصيلاتها ابتداء من سلوك الإنسان حتى تنظيم علاقات الدول والمجتمعات الكبرى بما في ذلك الفهم الإسلامي للمضمون السياسي الذي يعني أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد. والصلاح هنا جميع وجوه الخير من عدالة ومساواة وحرية وفعالية وشهادة على العالمين .ولا يعني هذا إقفال باب الحوار الحضاري وإغلاق منافذ الاجتهاد ولكن كل ذلك يتم في ظل الضوابط الشرعية التي بها تتحقق المصالح المعتبرة شرعاً وتدرأ المفاسد التي قد تفتك بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة .

ولنا في التاريخ شواهد وفي الواقع تأكيد على عظمة الإسلام في صياغة وبناء المجتمع الآمن الذي ننعم به في هذه الديار ولله الحمد والمنة .

المراجع

١- صامويل هنتجنتون ، صدام الحضارات ، ط١ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص٢٠ .

٢- دافيد روثكويف ، في مديح الإمبريالية الثقافية ، ترجمة أحمد خضر ، مجلة الثقافة العالمية ، العدد (٨٥) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٧ ، ص٢٧.

٣- برتران بادي، الدولة المستورَدة ، تغريب النظام السياسي ، ترجمة: لطيف فرج ، ط١، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص٦.

٤- محمد مهدي شمس الدين ، العلمانية ، ط٢ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ، ص٧٧.

٥- علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا ، ط١ ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ص ٢٦٢ : ٢٧٠.

٦- Joh I. Cogan and Ray Derricott, citizenship for the 21 St century an international perspective on education, Kogan page, England, 1999, pp. 103: 107.

٧- long street, w, alternative futures and the social studies, in r Evans and Saxe (Eds), hand book on teaching social issues, national council for the social studies, Washington, dc, 1997 pp. 317-260.

٨- Patrick, john I the concept of citizenship in educational resources information center, Eric Ed 432532 1999, file: IIA, pp. 8:12

9- op. Cit, p. 23.

10- Cherryholmes, Ch ,social knowledge and citizenship education: two views of truth and criticism, curriculum in Quiry, 10 (2), 1980 pp. 115-51.

11- Kahne, Jand Westheim Er, J`in the service of what? The politics of service learning, phi delta kappan, 77(9), 1996, pp.593- 9.

12- Patric, j` civic society in democracy's third wave implication for civic education, social education, 60(7), 1996, 414-17

13- Joh I Cogan and Ray derricott, op. cit, pp. 3:5.

14- Gusfield, Tr` tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change` American Journal of sociology 72 (4), 1987 pp. 35:62.

15- Fraser, n` politics, culture, and the public space to word a post – modern conception` in Lnicholson and s Seid man (eds), social postmodern: beyond identity politics, Cambridge university press, Cambridge 1995, pp. 35:37.

١٦ – حسن سليم ، مصر القديمة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٧، ج٢ ، ص ١٥٩.

١٧ – بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة ، دار الأنجلو المصرية، القاهرة ، د.ت ، ص٢٣.

١٨- عبدالحليم الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، د.ت، ص٢٠٠.

١٩ – أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ، د.ت ، ص ص ٩٤: ٩٩.

٢٠ – أحمد شفيق، الرق في الإسلام، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٣٠٩هـ ص١٨.

٢١ – الكتاب المقدس، العهد القديم، طبعة التوراة الأمريكانية، بيروت، ١٩٣٨، سفر التثنية ، الإصحاح السابع .

٢٢ – المرجع السابق، سفر صموئيل، الإصحاح الثاني عشر .

٢٣ – الكتاب المقدس، العهد القديم، رسالة إلى أهل أقس، الإصحاح السادس.

٢٤ – المرجع السابق، الإصحاح الخامس .

٢٥ – محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، ط١ ، دار الشروق، القاهرة ، ١٩٨٢، ص١٢٨.

٢٦ – علي عبدالواحد، المساواة في الإسلام من الناحية الدستورية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص٢٥٠.

٢٧- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة:عبدالكريم أحمد، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٤هـ ، ص٧٧.

٢٨ – المرجع السابق، ص١٠١ .

٢٩ – محمد إبراهيم حزمه، اشتراكية الإسلام والاشتراكية الغربية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٧٩هـ، ص ص ١٥ – ١٦.

٣٠ – عباس محمود العقاد، الشيوعية والإنسانية، مطبعة دار الفتوح، القاهرة، ١٣٧٥هـ ص٢٧٩.

٣١ – محمد إبراهيم حزمه، اشتراكية الإسلام والاشتراكيات الغربية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨١هـ، ص ٢٦.

٣٢ - لينين، الدولة والثروة، طبعة موسكو، ١٩٧٠، ص ١٢٢.

٣٣ – ريتشارد كتشام، هذه هي الشيوعية، ترجمة: عزت فهيم، طبعة دار الكتاب، المصري، القاهرة، د.ت، ص١٨ .

٣٤ – محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، ١٩٦١ ، ص٣١.

٣٥ – محمد فتحي عثمان، مرجع سابق ، ص١٢٨.
٣٦ – مصطفى عفيفي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات الأساسية في الدساتير العربية والمقارنة، بحث مقدم لمؤتمر المحامين العرب، ١٨ – ٢١ إبريل ١٩٨٧، الكويت، الجزء الأول، ص٢٢٩.
٣٧ – عبدالوهاب الأزرق، هل القضاء سلطة مستقلة، مجلة العدالة، العدد (١١)، السنة الثالثة، يوليو ١٩٧٦، ص ٤٣ – ٤٥ .
٣٨ –الأمم المتحدة، مشروع المبادئ الأساسية، المؤتمر السابع لمنع الجريمة ومعاقبة المذنبين المنعقد بمدينة ميلانو بإيطاليا عام ١٩٨٥.
٣٩ – مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، تاريخاً ومنهجاً، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥
٤٠ _ سورة الحجرات، الآية ١٣
٤١ _ سورة الأعراف، الآية ٣٥
٤٢ _ الشوكاني، نيل الأوطار، جزء ٧، ص ١٣١
٤٣ _ بلوغ المرام من أدلة الأحكام، حديث رقم ١٢٥٦
٤٤- كتاب من التلمود، من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص ٣٧
٤٥ _ مصطفى محمود عفيفي، الحقوق المضمونة للإنسان بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة في النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة،ص ص ٢٢ _ ٢٦
٤٦ _ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩، ج ٧ ص ٩٦.
٤٧ - روجيه جارودي ، وعود الإسلام ، الدار العلمية للنشر ، بيروت د . ت ،ص ٢١
٤٨ - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٢ .
٤٩ - لمزيد من التفاصيل، راجع :
- محمد عصفور ، الحرية في الفكرين : الديموقراطي والاشتراكي، ط١، القاهرة، ١٩٦١. المقدمة
- عبد الحميد متولي، الحريات العامة: نظرات في تطورها وضماناتها، ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية، د . ت ، ص ص ١٢ _ ١٤ .
- صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ١٦ _ ١٩ .
٥٠ - محمد عصفور، المرجع السابق، ص ي من المقدمة .
٥١ - المرجع السابق .

٥٢ - الإمام محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط ٢ ، الدار السعودية ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م ص ص ٢٥٨ _ ٢٥٩ .

٥٣ - ألدريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: شفيق حداد وآخرون ، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٤، ج ١، ص ص ٧٤ _ ٧٥ .

٥٤ _ القطب محمد القطب، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢١٢ .

٥٥ - الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، الكتاب الإعلامي، ١٩٧٨، ص ١٣٤ .

٥٦ - عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديموقراطيات الغربية منشأ المعارف، الإسكندرية ١٩٧٦ ، ص ٣٢٤ .

٥٧ - إلياس فرج، تطور الفكر الماركسي، ط ٢، بيروت ١٩٧١، ص ٣٣٣ .

٥٨ - سيد صبري، مبادئ القانون الدستوري، ط ١، مطبعة النصر، القاهرة، ١٩٤٠، ص٦٢.

٥٩Mouvice Dueverger, institution politiques et constitutionnel (paris: presses universitaires de france, 1980) p. 43.

٦٠ - محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص ١١ _ ١٣.

٦١ - مصطفى أبو زيد، النظرية العامة للدولة في الديموقراطية الغربية والديموقراطية الماركسية والإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، د . ت، ص ص ٩٦ - ١٠١ .

٦٢ – لمزيد من التفاصيل راجع :

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص ص ٢٨٨:٢٨٩.

- صالح حسن، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ٦٤: ١١٠.

٦٣ – راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص٧٦.

٦٤ – برهان غليون، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١ م، ص ٣٢-٣٥.

٦٥ - عبدالحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت ، ج١، ص١٣٥.

٦٦ – كامل ليلة، مرجع سابق، ص٣٤٩.

٦٧ – راجع: شيبو تولين، الفلسفة الماركسية اللينية، ترجمة لويس اسكاروس، دار الثقافة الجديدة، بيروت، د.ت، ص ص ١٥٥: ١٧١.

٦٨ – عبدالحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، مرجع سابق، ص ١٤٧ .
٦٩ – محمد قطب، مرجع سابق، ص ٢٨١ .
٧٠ – صالح حسن سميع، مرجع سابق، ص ص ١٧٧ : ١٨٠ .
٧١ – سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
٧٢ – سورة يونس، الآية ٩٩.
٧٣ – سورة النحل، الآية ١٢٥ .
٧٤ – سورة النور، الآية ٥٤ .
٧٥ – ابن جرير الطبري،جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبعة الثانية، مطبعة الحلبي، ١٣٧٣هـ، ج٦، ص٢٦٨.
٧٦ – الإمام محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص١٨٧.
٧٧ – فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط١ ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٢، ص٤١٥.
٧٨ – محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م ، ص٢١٠.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق ٢٠٠١/٥/١٢.